PSIHOLOGIE APLICATĂ

Colecţia *Psihologie aplicată* este coordonată de Adrian Neculau

VASILE PAVELCU (1900-1991) şi-a început studiile universitare la Kiev, continuându-le la Iaşi. Urmează un stagiu de specializare la Sorbona; din 1928 şi până în 1970 a fost cadru didactic la universitatea ieşeană, devenind mentorul unei şcoli de psihologie distincte. În 1975 devine membru al Academiei Române. Dintre lucrările sale amintim: *Funcţia afectivităţii* (1936), *Psihologia personalităţii* (1939), *Conştiinţă şi inconştient* (1942), *Drama psihologiei* (1965), *Invitaţie la cunoaşterea de sine* (1970).

Copyright © 1999 by POLIROM Co S.A. Iaşi

Editura POLIROM
Iaşi, B-dul Copou nr. 3, P.O. BOX 266, 6600
Bucureşti, B-dul I.C. Brătianu, nr. 6, et. 7

Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale
PAVELCU, VASILE
Elogiul prostiei: psihologie aplicată la viaţa cotidiană /
Vasile Pavelcu. – Iaşi: Polirom, 1999
352 p.; 24 cm. – (Psihologie aplicată)

ISBN: 973-683-241-4

CIP: 159.9

Printed in ROMANIA

Vasile Pavelcu

ELOGIUL PROSTIEI

PSIHOLOGIE APLICATĂ LA VIAŢA COTIDIANĂ

Selecţia textelor şi prefaţă de
Adrian Neculau

POLIROM
1999

Notă asupra ediţiei

În vederea editării acestui volum, s-a urmărit o actualizare din punct de vedere formal, astfel încât să se ofere cititorului contemporan – interesat în primul rând de conţinutul ştiinţific – un text cât mai accesibil. Prin urmare, întrucât cartea reuneşte studii apărute pe parcursul a patru decenii (începând cu 1937), s-a impus unificarea formelor ortografice, flexionare şi lexicale duble sau chiar triple şi modernizarea acestora din perspectiva normelor în vigoare ale limbii române literare, păstrându-se totuşi câteva din aspectele (în primul rând de nivel sintactic) care ţin de stilul autorului.

CUPRINS

Prefaţă (Adrian Neculau)
Un „scriitor de psihologie”: Vasile Pavelcu 7

PARTEA I
STATUTUL PSIHOLOGIEI 15
Statutul psihologiei 17
Ce este psihologia? 27
Drama psihologiei 82

PARTEA A II-A
CONŞTIINŢĂ, SEMNIFICAŢIE, PERSONALITATE 89
Conştiinţă şi inconştient 91
Dinamica fenomenului de conştiinţă 148
Sens şi semnificaţie 151
Structura şi orientările personalităţii 155

PARTEA A III-A
FUNCŢIILE AFECTIVITĂŢII 165
Funcţia afectivităţii 167
Caracterele afectivităţii 185
Conştiinţa stărilor afective 219
Cunoaşterea psihologică şi sentimentul 226
Consideraţii cu privire la învăţarea afectivă 249
Examenul critic al noţiunii de „complex al frustraţiei” 261

PARTEA A IV-A
ADEVĂR ŞI EROARE 271
Faptul şi interpretarea 273
Razele N 275
Magnetismul animal 277
Somnambulismul 281
Marele hipnotism 283
Psihanaliza 286
Caii din Elberfeld 290

PARTEA A V-A
MASE ŞI ELITE 293
Elitele în faţa istoriei 295
Majoritatea 298
Elogiul prostiei 300
O epidemie 308
Un semnal de alarmă 310
O ipoteză 311

PARTEA A VI-A
PSIHOLOGIA VIEŢII COTIDIENE 313
Elogiul bârfelii 315
Critica 319
Fata morgana 321
Elogiul vieţii provinciale 324
Boala lui Gutenberg 326
O analiză spectrală 331
Fermentul înţelepciunii 333
Psihologie ilustrată 335
Sinucidere 337
În lumea bronzului 338
Fenomene de optică 340
În lumea lui Narcis 342
Politeţea, imperativ moral 348

UN „SCRIITOR DE PSIHOLOGIE”: VASILE PAVELCU

În februarie 1991, aflat pentru întâia oară la Paris, am căutat urmele fostului meu profesor : Sorbona, Collège de France, Cartierul Latin. Ce-mi aminteam din istorisirile sale şi ale doamnei Viorica. Într-o discuţie cu Didier Anzieu, un psihosociolog care a marcat profund cercetările în domeniul dinamicii grupului, i-am povestit că „ştiam” Parisul şi pe cei mai importanţi psihologi francezi de la profesorul meu, care urmase la Sorbona cursurile lui Delacroix şi Lalande şi ale lui Pierre Janet, H. Piéron şi E. Gley, la Collège de France. Impresionat, Anzieu mi-a spus : „Aţi avut o şansă, dragă coleg, aici nimeni nu-ţi mai poate relata despre cursurile lui Janet sau Delacroix. La noi toate acestea fac parte din istoria psihologiei”. Încurajat, i-am relatat despre focul ce-l aprinsese în noi, tinerii psihologi români, acest fabulos profesor care cunoscuse începuturile psihologiei franceze, fondase o şcoală în România şi rezistase presiunilor comuniste. Nu ştiam atunci, am aflat la întoarcere, că Vasile Pavelcu se retrăsese, fără a se putea bucura de schimbarea din ’89. Avea 91 ani.

În cultura psihologică românească, Vasile Pavelcu se distinge şi se individualizează. N-a fost un inovator, dar ideile sale erau citate şi aduse ca argument, în timpul disputelor dintre confraţi ; n-a fost propriu-zis un mentor, dar i-a coagulat în jurul personalităţii sale pe cei mai dinamici cercetători din toată ţara (îmi amintesc, Cătălin Mamali venea adesea la Iaşi doar pentru a-l vedea, pentru a-i fi în preajmă) ; n-a marcat covârşitor un domeniu de cercetare, dar nimeni nu analiza studiile în domeniul personalităţii sau afectivităţii fără a-l invoca pe Pavelcu. Era, pentru cei formaţi în noul regim, psihologul care cunoscuse începuturile, avusese şansa să scrie cum dorea, făcuse parte din elita culturală a Iaşiului interbelic. Admirat, invidiat, mitizat. Era Psihologul.

Chestionat în urmă cu mai mulţi ani de Aurel Leon asupra intenţiilor de a-şi scrie memoriile (şi avea ce spune !), Vasile Pavelcu a fost categoric : „Nu ! Tot ce aveam de spus am încorporat în scrierile mele ! ”. Avea, de altfel, o idee precisă asupra „motivelor personale” ce pot marca ierarhia valorilor personalităţii. În prefaţa la prima ediţie a *Dramei psihologiei* scrie : „O lucrare nu este viabilă fără o viziune adânc ancorată în viaţa personală a cercetătorului, depăşind în acelaşi timp limitele individualităţii sale. Pare paradoxal, dar aşa este : cu cât o operă este mai personală, mai adânc trăită, cu atât mai mult ea întrece sfera intereselor *subiective* ale autorului, cu atât mai mult ea se cere dăruită altora”. Vasile Pavelcu trăia psihologia, aceasta i-a devenit „cosubstanţială”, convingerile şi îndoielile sale erau transferate disciplinei. Respingea dogmatismul, „fixismul”, şi „substanţialismul” nu numai în ştiinţă, ci şi în viaţa socială, în manifestările personalităţii. Psihologia era, pentru Vasile Pavelcu, un personaj cu care se identifica, dar şi pe care-l examina lucid, pentru a se delimita. Era, cum bine l-a intuit Paul Popescu-Neveanu, „un scriitor de psihologie”. Nu suporta „tehnicismul” unor confraţi incapabili să identifice complexitatea personalităţii, golirea de substanţă a psihologiei pretins „ştiinţifice”. „Cu toţii ştim – scrie în prefaţa la a doua ediţie a *Dramei*… – că mai există psihologi dogmatici şi rigizi, care taie «sufletul» în bucăţele, iar fragmentele le pun la microscop şi le consemnează în tabele, curbe, diagrame, scheme şi ecuaţii. Omul viu şi concret se volatilizează în perspectiva mitului cifrelor şi a mitului «preciziei», de dragul cifrelor şi al preciziei. Structurile vechi apar uneori sub forme moderne : casta devine sectă, secta – «şcoală» ştiinţifică, cu limbaj ezoteric, ermetic închisă faţă de curente şi opinii eterodoxe. Viaţa psihică, prin mobilitatea, fluenţa şi fineţea ei, cere din partea psihologului mai multă fineţe, subtilitate, mobilitate decât realitatea fizică. În zadar va aborda psihologul problema «flexibilităţii» în procesul de creaţie, când el însuşi este lipsit de asemenea însuşire. Aşa se deschide un nou act al dramei : psihologul condamnat de psihologie ! ”

Preocupat de orientarea umanistă şi studiul personalităţii, de identificarea suportului afectiv al comportamentului, de cunoaşterea de sine şi evaluarea celorlalţi (prin note, examene, teste), psihologul ieşean şi-a decupat câteva teme la care a revenit continuu, adâncind, nuanţând, articulând la context. Preocuparea sa cea mai importantă a fost aceea de a examina evoluţia dramatică a psihologiei ca ştiinţă. De la interogaţia *Ce este psihologia ?* (1946), amplificată în *Drama psihologiei* (1964), până la discursul de recepţie la Academie (*Statutul psihologiei*, 1975), Vasile Pavelcu a fost psihologul care şi-a pus şi a pus mereu întrebări inconfortabile, s-a îndoit adesea, a trăit intens evoluţia sinuoasă a ştiinţei noastre.

Cine-i examinează astăzi lucrările descoperă doi Pavelcu : unul neliniştit, trăind cu intensitate fenomenele psihice examinate, altul senin, desprins de efemerul faptului, chiar resemnat ; unul preocupat de problemele existenţiale grave, altul plonjând cu uimire în cotidian, alimentându-se din faptul diurn. Iar cine l-a cunoscut îndeaproape a putut constata, în existenţa sa, aceeaşi pendulare între ideal si concret, între lumea abstractă şi pură a ideilor şi interesul pentru gestul mărunt şi semnificaţia sa. Chiar în anii formării, Vasile Pavelcu scria în două registre : unul înalt, grav, „obiectiv", altul exprimând plăcerea epicuriană a examinării omului concret, viu, vibrând sub presiunea sentimentelor ; unul exprimând înălţimea omului de ştiinţă trăind în sfere pure, altul trădând bucuria aplecării spre oamenii de rând, înregistrându-le inconsistenţele, decristalizarea, derapajele. Totul l-a interesat : modelele şi contagiunea, frustraţia, conflictul si stresul, uzura si automatismul sentimentelor, dualitatea conştiinţei şi formele inconştientului, distorsiunile examinării şi notării.

Psihologia lui Vasile Pavelcu nu are virtuţi întemeietoare ; ea îmbracă, mai degrabă, caracteristicile modernităţii : e oglinda unei epoci, înfăţişând evenimente, fapte, gesturi, atitudini, comportamente specifice. Vesteşte însă şi maniera de abordare postmodernă : identificând distorsiunile, înfruntările, metamorfozele, lipsa reperelor, crizele, spargerea unităţii.

Când a împlinit 80 de ani, elevii săi de la catedra de psihologie a universităţii ieşene i-au dăruit un portret, au construit o sinteză a deschiderilor, realizărilor şi influenţelor, pe care le-a exercitat asupra psihologilor români („Academicianul Vasile Pavelcu la 80 de ani", *Revista de psihologie*, nr. 3, 1980).

Profesoara Steluţa Teodorescu aşază în prim plan preocuparea lui Vasile Pavelcu pentru cunoaşterea personalităţii, a culmilor şi abisurilor acesteia. Decupând din chiar opera maestrului, găseşte în studiile sale consacrate personalităţii deschiderea unei psihologii psihologice, care l-a însoţit în efortul de a crea modele proprii, specifice de explicaţie şi explorare a fenomenului psihic ; conduita psihică este un „flux dinamic, o devenire într-o continuă curgere, transformare, şi creaţie", „o psihologie a întregului individ – mediu, a cărui dinamică proprie constă în echilibrarea relaţiei între doi membri legaţi în mod indisolubil". Diagnosticând concepţia lui Vasile Pavelcu *integralist-sistemică* şi *evolutiv-genetică*, observând preocuparea sa continuă de a rezolva contradicţiile „între static şi dinamic, structural şi funcţional, sincronic şi diacronic, nomotetic şi ideografic, clinic şi experimental, individual şi static etc.", Steluţa Teodorescu extrage câteva domenii în care profesorul a deschis perspective :

- „unitatea cvadimensională a personalităţii în care *cunoştinţa de sine este numai una dintre componentele personalităţii*" (*Invitaţie la cunoaşterea de sine*, Bucureşti, 1971, pp. 8,9,34).
- „*nivelul* la care se situează dominanta, cât şi *stilul* propriu al dinamicii personalităţii" (*Culmi şi abisuri ale personalităţii*, Bucureşti, 1974, p. 46), întrucât „personalitatea este caracter şi persoană în devenire" (*Culmi ...*, p. 31), maturizarea omului, cristalizarea personalităţii sale efectuându-se „atât în direcţia unei dominante profesionale, cât şi în aspiraţia unei armonizări, a elaborării unui sistem statornic şi echilibrat de reglare a existenţei sale individuale şi sociale ; specializare, lărgire şi adâncire în acelaşi timp ; *expansiunea cvadimensională a personalităţii*" (*Invitaţie...*, p. 116) ;
- „pluriuniversurile psihice în faţa universului psihic" (*Psihologia personalităţii*, Iaşi, 1939, p. 8) – teză reluată, explicit amplificată, aprofundată prin analiza „planurilor de înţeles" (*Conştiinţă şi inconştient*, Bucureşti, 1941) şi prin „regula deosebirii punctelor de vedere" (*Despre paradoxe*, Alba-Iulia, 1944, p. 2) – care argumentează de ce „obiectul psihologiei este un obiect de altă esenţă decât al ştiinţelor naturii şi anume : este un obiect de natură subiectuală, de fiinţă deschisă înăuntru şi în afară. *Sensul* conduitei vizează întreaga structură a personalităţii,

ca sistem integrat în suprasistemul axiologic, social-istoric şi în ambianţa naturii fizice. Acestui sistem psihic individual, psihologul trebuie să-i precizeze parametrii, dimensiunile: nivelul, constantele, dominantele, orizontul sau anvergura intereselor, capacitatea şi gradul de coeziune sau sinteză a elementelor, mobilitatea, supleţea şi flexibilitatea, limitele, orizontale şi verticale ale variaţiilor sale dinamice etc." (*Metamorfozele lumii interioare*, Iaşi, 1976, pp. 248-249).

Vasile Pavelcu, crede fosta sa elevă, se caracterizează printr-o orientare filosofico-epistemică, antropologică, nelăsându-se dominat de curentele la modă din ultima generaţie de şcoli (fenomenologie, existenţialism, psihanalism, behaviorism etc.); cu un spirit critic viu, el oferă „un model de regândire asupra omului", depăşind analismul redacţionist şi respirând aerul tare din „teritoriul gândirii filosofice".

T. Prună relevă contribuţia lui Vasile Pavelcu în abordarea nivelurilor psihismului, îndeosebi a schimburilor dintre conştient, inconştient şi subconştient: „la un pol se situează mecanismele şi acţiunile de tip *inconştient sau subconştient*, stereotipe, rigide şi puţin adaptate, iar la celălalt se situează acţiunile şi mecanismele *conştiente*, clare, mobile, adecvate. Profesorul Pavelcu are meritul de a fi susţinut cu fermitate că elementul fundamental şi definitoriu al psihismului uman îl constituie *conştiinţa*, de aceea a respins tezele şi orientările care au acordat un rol exagerat inconştientului în viaţa umană (freudismul, cu precădere), precum şi pe acelea care au negat existenţa conştiinţei (behaviorismul), pledând pentru o înţelegere ştiinţifică a inconştientului şi căutând să precizeze, cât mai corect posibil, locul şi rolul inconştientului în viaţa psihică (*Conştiinţă şi inconştient*, 1941).

Demersurile întreprinse de academicianul Vasile Pavelcu s-au orientat şi în direcţia clarificării conştiinţei ca fenomen şi proces, tocmai în ideea de a surprinde specificitatea acestui nivel de psihism. În această ordine de idei trebuie reţinută opţiunea pentru interpretarea dialectică a conştiinţei, considerată ca cea mai înaltă formă de autoreglaj, bazat pe limbaj şi semnalizare. În genere, psihismul uman este unul verbalizat, ceea ce sporeşte obiectivarea sa.

Dar chiar la nivelul psihismului uman, nu toate acţiunile se ridică la acelaşi nivel de conştientizare. Există deosebiri ale gradului de conştientizare între acţiunile unui copil şi ale unui adult, între omul normal şi bolnavul psihic, iar la omul adult nu întâlnim totdeauna acelaşi grad de conştientizare a vieţii psihice".

Şi mai departe: „Autoreglajul conştient este specific atât interacţiunilor cu lumea exterioară, cât şi lumii interioare, intrapsihice. În primul caz este vorba de conştiinţa obiectuală, în al doilea de conştiinţa de sine, forma cea mai înaltă de psihism uman. Dialectic, drumul este de la exterior la interior, de la conştiinţa de altul la conştiinţa de sine, aşa încât la toate nivelurile vieţii psihice raportul subiectiv – obiectiv, relaţiile individual – general şi persoană – acţiune sunt hotărâtoare pentru funcţionarea mecanismelor vieţii psihice (*Problema conştiinţei individuale, a nivelurilor şi oscilaţiilor ei*, 1962).

Parcurgând această spirală a dezvoltării, în cadrul interacţiunilor complexe cu mediul social, psihicul atinge acel nivel la care individul se transformă în *persoană*, subiect conştient şi responsabil de faptele şi acţiunile sale".

Nu există, în ultimele decenii, nici o lucrare având ca preocupare studiul afectivităţii umane, care să nu facă trimiteri substanţiale la lucrările lui Vasile Pavelcu. Încă din 1938, în *Caracterele afectivităţii*, el observă că „psihologia contemporană a dizolvat categoria afectivităţii în alte categorii, mai comprehensive, mai concrete şi mai susceptibile de individualizare". Replica sa: „Organismul este departe de a reprezenta o unitate statică şi mecanică; el este o realitate dinamică unitară, un «câmp» cu forţe în proces de echilibrare, de condiţionare reciprocă, de ciocnire sau de favorizare". Şi încă: „Sentimentele şi emoţiile nu ne mai apar ca traduceri în conştiinţă ale unor entităţi numite tendinţe sau instincte ci ca expresii ale unor forţe de echilibru într-un câmp psihic (*Caracterele...*, 1938, p. 8).

Sesizând „perioada critică a psihologiei personalităţii", constată C. Logofătu, „V. Pavelcu întreprinde o semnificativă analiză comparativ-diferenţială faţă de alte trăiri psihice, utilizând un sistem de criterii ce satisfac întreaga paletă a trăirilor afective: înţeles timetic, subiectivitate, sincretism şi obscuritate, totalitate, iradiaţie, actualitate, tensiune, ritm (argumentaţia ilustrează atât propriile cercetări, cât şi situarea faţă de P. Janet, Wundt, Ribot, Jung şi în general psihologia structuralistă, Paulhan, K. Lewin, Woodart, Wallon, Ştefănescu-Goangă, C. Rădulescu-Motru, Ralea şi alţii)".

Operativitatea acestor criterii, crede C. Logofătu, a făcut posibilă distingerea caracteristicilor de bază ale afectivităţii : polaritate, interioritate (cu sensul de adâncime), înălţime (sau nivel), ce permit depăşirea explicaţiilor dualiste şi surprinderea relaţiilor dinamice şi a valorilor subiect – obiect. „Afectivitatea este traducerea în conştiinţă a gradului de adaptare a individului faţă de mediu, pe de o parte, şi a gradului de armonizare a tendinţelor între ele, pe de altă parte" (*Conştiinţă şi inconştient*, Bucureşti, 1942, p. 33).

Modul său de a gândi afectivitatea în sistemul de referinţă al personalităţii este apreciat şi de H. Piéron (*L'année psychologique*, 1937, I, pp. 717-718).

Ar trebui să mai înregistrăm aici un efect semnificativ al contribuţiilor lui Vasile Pavelcu la studiul afectivităţii : un reprezentant important al şcolii de psihologie de la Cluj (orientată îndeosebi spre experiment, marcată de aplecarea spre analism şi refuzând pragmatic stilul de cercetare deschis de Pavelcu) consacră, în 1985, (*Revista de psihologie*, nr. 4) un întreg studiu profesorului „concurent" de la Iaşi. Discutarea relaţiilor dintre motivaţie şi afectivitate, scrie Ion Radu, „oferă cadrul unor referiri esenţiale la contribuţii româneşti, cu deosebire la lucrările lui Vasile Pavelcu, în domeniul afectivităţii". Articolul lui Ion Radu, elev preferat al lui Al. Roşca, înregistrează cu onestitate ideile şi soluţiile cele mai importante propuse de Vasile Pavelcu, în studiul motivaţiei şi afectivităţii : transformarea motivului în proces afectiv ; elucidarea conceptelor de „câmp afectiv" şi „tensiune afectivă" ; caracterul vectorial al motivului ; deosebirea dintre „sentimente-stări" şi „sentimente-tendinţe" ; caracterul energetic al stării afective ; modul în care impulsul (trebuinţa) şi starea afectivă glisează, prin schimb, între cauză şi efect ; ideea dezvoltării în spirală a proceselor psihice etc.

Pentru a înţelege mai exact valoarea morală a acestei intervenţii, e bine să ne reamintim : deşi au păstrat relaţii convenţional-academice, Vasile Pavelcu şi Al. Roşca se deosebeau profund ; ca structură, formaţie intelectuală şi morală, direcţii de cercetare. Al. Roşca, întreprinzător şi agreat de autoritate, şi-a utilizat poziţia pentru a-i distribui lui Pavelcu totdeauna un rol secundar. Gestul lui I. Radu nu are doar o semnificaţie reparatorie, denotând înălţime morală, ci raportează şi despre onestitatea cercetătorului autentic. El trebuie consemnat ca un act de curaj civic.

S-a spus mereu că Vasile Pavelcu nu ar avea o metodă de cercetare, că ar miza pe atotputernica impresie şi pe condeiul său de „scriitor". Profesorul Andrei Cosmovici surprinde cu acuitate : „deşi acceptă utilitatea şi necesitatea tuturor metodelor, este în special un adept al acelei clinice, metoda cazurilor individuale. Cursurile şi scrierile sale sunt pline de exemple din clinica psihiatrică, din literatură şi din viaţa cotidiană". Aceasta pentru că „domnia sa consideră esenţială cunoaşterea motivaţiei persoanei, singura care ne permite să ne explicăm de ce la acelaşi stimul, în aceeaşi situaţie, oamenii reacţionează foarte diferit. Nici nu putem vorbi de determinarea unui fapt psihic dacă nu-i cunoaştem sensul său pentru subiect (*La détermination du fait psychique*, 1972).

Profesorul Vasile Pavelcu recunoaşte, prin urmare, necesitatea observaţiei interne, singura care ne permite interpretarea multor reacţii incompresibile numai prin referire la context, cu toate că poate fi impregnată de subiectivism. Dar observaţia internă devine eficientă, obiectivă, când se realizează în timpul acţiunii lumii exterioare (*Drama psihologiei*, 1972, p. 245)".

În ce priveşte concepţia lui Vasile Pavelcu despre experiment, „esenţială rămâne ipoteza pe care experienţa trebuie s-o verifice – deci hotărâtoare este inventivitatea psihologului. Valoros nu este numai experimentul de laborator, ci, poate în şi mai mare măsură, experimentul natural şi cel implicat în practica de clinică, şcoală, creaţia artistică şi chiar în aceea a vieţii cotidiene (*Drama psihologiei*, 1972, p. 263)".

Mai remarcă Andrei Cosmovici : „Profesorul Vasile Pavelcu a combătut tendinţa de a fetişiza psihometria care nu este decât un auxiliar în cercetarea psihologică (*Problema măsurării în psihologie*, 1943), cât şi tendinţa de a folosi teste sau chestionare elaborate în mod superficial (*Ce este foaia de observaţie vocaţională ?* , 1938). El însuşi a elaborat teste, preţuind însă acele probe în care psihometria se îmbină cu observaţia şi interpretarea minuţioasă a tuturor rezultatelor (*Metoda asociaţiei libere*, 1941). Preţuind îndeosebi metoda clinică, academicianul Vasile Pavelcu subliniază importanţa studiului persoanei în raporturile sale multiple cu mediul şi în evoluţia ei. Analiza cazurilor ne poate duce la o prognoză individuală, la constatări privind aspectele tipice sau a celor generale ale structurii persoanei. Prin acest fel de a se vedea, punctul domniei sale de vedere se înscrie în acel curent contemporan de idei care (reprezentat prin G. Allport, H. Thomae

şi L. Sève) pune accentul pe o psihologie concretă, în care un rol esenţial îl are biografia persoanei, modul ei de comportare în condiţiile concrete ale vieţii".

Vasile Pavelcu n-a neglijat nici domeniul proceselor didactice, al relaţiilor dintre profesor şi elev. T. Rudică înregistrează aceste preocupări: „În numeroasele articole şi studii publicate de-a lungul anilor în reviste de specialitate, dar mai ales în volumele: *Psihologie pedagogică* (1962), *Principii docimologice* (1968), este abordată, cu obişnuita-i capacitate de analiză psihologică profundă, o vastă problematică psihopedagogică, referitoare la: psihologia învăţării, reuşita şcolară, personalitatea profesorului, problema cunoaşterii psihologice a elevului, evaluarea rezultatelor elevului şi examenele şcolare etc. În discutarea fiecăreia din aceste probleme se remarcă noutatea perspectivelor deschise de Vasile Pavelcu".

Analizând aceste contribuţii, T. Rudică observă: în legătură cu problemele psihologice ale învăţării şcolare, Vasile Pavelcu „evidenţiază contribuţiile complexe ale configuraţiei şi ierarhiei intereselor (*Liniile de perspectivă şi reflexele condiţionate*, 1955) elevului în actul de învăţare, importanţa resorturilor afective (*Consideraţii cu privire la învăţarea afectivă*, 1968) individuale şi ale creativităţii gândirii (*Natura creativităţii*, 1970) acestuia în realizarea procesului de asimilare conştientă a cunoştinţelor şi de rezolvare independentă a problemelor şcolare. Premisa de bază în realizarea unui scop instructiv-educativ este existenţa, pe de o parte, a unei motivaţii adecvate a celui educat, iar pe de altă parte, a unor atitudini creative din partea elevului, în cadrul cărora elementele vechi, cunoscute, să fie transformate, prin reaşezarea lor în alte contexte şi sisteme de referinţă, în structuri şi sinteze noi.

Fenomenul *reuşitei şcolare* a elevului este privit de către academicianul Vasile Pavelcu sub diferite unghiuri de vedere, fiind relevate determinările realizate de factorii care ţin de elev, cât şi cele care depind de personalitatea profesorului şi de influenţele mediului familial. Deosebit de actuale sunt, în acest sens, acele idei referitoare la deficienţele «didascogene» provocate de profesor, printr-o serie de inabilităţi şi defecte de metodă ale acestuia, cum ar fi, de exemplu, cea privitoare la promovarea, în raporturile cu elevul, a unui dezacord permanent între cerinţele manifestate faţă de elev şi de posibilităţile acestuia de a le înţelege şi traduce în faptă (*Echilibrarea neuro-psihică în procesul de învăţământ*, 1956)".

În fine, personalitatea profesorului este analizată „în cadrul unităţii dinamice pe care profesorul o formează cu celălalt termen al cuplului educativ, elevul sau studentul: meritele elevului se explică în parte prin meritele profesorului, după cum valoarea acestuia din urmă se conturează sub influenţa valorii şi nivelului elevilor. Faptul că elevul, în căutarea imaginii de viaţă, de comportare, se fixează adesea asupra profesorului său, imitându-l în toate manifestările şi atitudinile lui, pune în faţa tuturor profesorilor sarcina de a-şi cultiva o serie de calităţi generale şi speciale (*Personalitatea profesorului*, 1962), care să asigure formarea unui model de personalitate integră, demnă de imitat".

Analizând contribuţiile lui Vasile Pavelcu în domeniul psihologiei sociale, am descoperit, formulat explicit sau diseminat în studii având altă direcţie de investigaţie, interesul său pentru descifrarea componentei psihosociale a vieţii psihice, relevante fiind influenţa factorului social în formarea şi dezvoltarea personalităţii. Astfel, în *Psihologia personalităţii* (1939), el pune accentul, în câteva locuri, asupra interferenţei factorului biologic cu cel social în conturarea profilului personalităţii umane, identificând un proces „de modelare şi ajustare reciprocă şi continuă între aceste două aspecte ale existenţei noastre" (p. 15). Sinteza irepetabilă care este personalitatea umană va fi înţeleasă astfel: „În tendinţa ei de adaptare şi de integrare în realitatea socială, în manifestările sale finale, personalitatea se răsfrânge printr-o prismă cu trei feţe: biologică, socială, personală. Personalitatea este aşadar funcţia a trei variabile, o *realitate dinamică* – în scopul şi raţiunile ei – sub triplu aspect: biologic – social – personal" (p. 84). Definiţia este perfect valabilă şi astăzi.

Reluând problema, într-o încercare asupra statutului psihologiei ca ştiinţă (*Ce este psihologia*, 1946), Pavelcu analizează încercările de fundamentare a unei discipline de hotar, aflată la interferenţa psihologiei cu sociologia – psihologia socială. Aici se remarcă cu uşurinţă faptul că, pornind de la „ideea influenţei societăţii asupra individului", s-au înregistrat numeroase încercări de „invazie" reciprocă între psihologie şi sociologie, încât s-a ajuns la aceea că „psihologia socială nu este, pentru unii autori, decât o ramură a sociologiei, după cum, pentru alţii, sociologia nu este decât o psihologie colectivă sau socială". Soluţia propusă de Vasile Pavelcu acum trei decenii poate

figura şi astăzi în orice lucrare de psihologie socială : comportamentul interpersonal reprezintă o sinteză între psihicul individual şi „configuraţia socială în care a intrat", iar procesul de modelare a personalităţii – „o formă de echilibru care nu este durabilă decât în măsura în care se respectă nu numai legile întregului, dar şi natura părţilor, adică ale grupului social şi ale fiecărui membru în parte. Concret, dacă studiem membrul unui grup în ceea ce are el comun cu ceilalţi, subliniind funcţia asemănătoare exercitată de fiecare membru al grupului, suntem în domeniul psihologiei sociale" (p. 218). Psihologia socială se delimitează, deci, atât de psihologia generală care studiază „formele generale" de manifestare a psihicului, cât şi de sociologie, preocupată de manifestarea instituţională a colectivităţilor, pentru a-şi delimita o arie proprie, a studiului individului concret în interacţiune cu alţii, manifestându-se însă ca membru al unei anumite colectivităţi (grup, instituţie). „Psihologia socială [...] se apropie mai mult de conştiinţa *concretă* a persoanei, de conţinuturile şi manifestările acestei conştiinţe."

În majoritatea lucrărilor lui Vasile Pavelcu întâlnim preocupări pentru faptele şi fenomenele de natură psihosocială, pentru elucidarea unor probleme ce aparţin acestui domeniu. În articole mai vechi sau în lucrările mai noi, analiza privind resorturile psihosociale ale autorităţii, dinamica rol-status-ului, interacţiunea în interiorul grupurilor psihosociale sau rolul relaţiilor interpersonale în viaţa cotidiană ocupă un loc central. Astfel, într-un articol privind „Timpul şi spaţiul în lumea rurală" (*Perspective*, 1943), plecând de la analiza resorturilor social-economice ale autorităţii, arată cum acestea se convertesc în valori psihologice, încorporate de individ şi transpuse în planul comportamentului interpersonal. Dacă în lumea rurală valorile economice sunt expresia statutului social, în mediul urban acelaşi rol îl joacă prestigiul profesiunii, „poziţia socială a funcţiei, a instituţiei" (*Aspecte sociale ale orientării profesionale*, 1937). Întrezărim aici o descriere a conţinutului noţiunii de statut social, după cum „posibilitatea de a le atinge (gradele sociale, n.n.) şi a te asimila mentalităţii şi felului de viaţă a gradului respectiv" semnifică ceea ce astăzi psihosociologii descriu prin „jocul de rol". Un exemplu de intuire şi pătrundere, încă de acum patru decenii, a orientărilor psihologiei zilelor noastre.

Am fost printre ultimii elevi ai profesorului Pavelcu. L-am cunoscut în perioada senectuţii, a înţelepciunii temperate şi sceptice, a apogeului. Aş fi putut utiliza, desigur, aprecierile celor ce l-au cunoscut mai îndeaproape în anii deplinei maturităţi, aş putea apela la unele articole evocatoare, ale lui Aurel Leon sau Ion Holban. Sau la opiniile încrucişate ale colegilor de generaţie.

Am hotărât să încerc acest portret afectiv al omului Pavelcu apelând doar la impresiile, amintirile şi experienţele mele intelectuale, alături de Profesor.

Îl ştiam pe Vasile Pavelcu din istorisirile părinţilor mei. Fusese coleg de facultate cu unchiul meu, Eugen D. Neculau, cel care avea să întemeieze o universitate populară la Ungureni (Botoşani), între cele două războaie. Numele profesorilor Bârsănescu (tatăl meu, învăţător, susţinuse gradul al II-lea cu Ştefan Bârsănescu, cu o lucrare despre *Ridicarea satului românesc*) şi Pavelcu erau des pomenite în familia noastră. Când s-a înfiinţat, în 1957, o secţie de pedagogie, la Universitatea din Iaşi, li s-a părut tuturor firesc ca fiul unor învăţători să se înscrie aici. „O să-i ai profesori pe Pavelcu şi Bârsănescu", m-a avertizat părintele meu.

Câtă deosebire între cei doi : Ştefan Bârsănescu, format la şcoala germană, avea un discurs riguros organizat, un curs sistematic, uşor de urmărit şi notat. Vasile Pavelcu ne părea mai degrabă un artist : maiestuos, ne impresiona prin modul de a dialoga cu noi, de a „construi" cursul pe loc. Ideile se năşteau atunci şi noi participam la acest efort creativ. Nu puteam lua notiţe ; o pagină sau două de însemnări disparate, de expresii memorabile, un gând, un nume. Nu se putea învăţa din aceste notiţe. Nici nu ne solicita acest lucru la examen. Era un artist şi ne cerea să re-creăm universul în care ne-a introdus. Sarcina dificilă pentru studenţii de anul I, lipsiţi de cultură, unii de lecturi elementare.

Venea la curs înconjurat de toţi colaboratorii (când am făcut, în anul al V-lea, psihologia patologică, era însoţit de asistentul său, T. Prună, care-l admonesta adesea când profesorul uita de firul lecţiei şi divaga fără să-şi dea seama). Cursul său avea virtuţile unui spectacol, cu un singur actor, dând impresia publicului că participă la creaţie. Poate că şi participa, efectele discursului îl stimulau.

Pe vremea aceea nu se practica „integrarea" profesorilor cu studenţii. Se conserva, încă, modelul interbelic. Profesorii erau undeva la distanţă stelară, funcţionau pe alte orbite şi noi nu

aveam despre ei decât informaţii fragmentare, colportate de unii colegi. Personal n-am vorbit cu Vasile Pavelcu decât o dată, în anul al V-lea, când i-am solicitat, la librărie, un autograf pe cartea apărută atunci. „Te rog vino la catedră", mi-a spus. Nu agrea spectacolul social. A fost prima şi ultima oară când am intrat în micuţul său cabinet de şef de catedră, de la etajul al IV-lea. Mai târziu, când lucram ca psiholog într-un laborator şi începusem să scriu, mi-a transmis să mă înscriu la doctorat. N-am îndrăznit să-l solicit. Mi-a transmis prin colegii care lucrau în catedră!

Atunci am început să-l cunosc mai bine, personal. A descoperit că citeam mult, că-i pot fi interlocutor diligent în excursiile sale literare şi a început să-mi acorde credit. Etapa cea mai frumoasă a început după retragerea sa, la 70 de ani.

O vizită la familia Pavelcu însemna un moment de neuitat. Obiectul discuţiilor era, de obicei, Iaşiul interbelic, universitatea şi profesorii ei, viaţa culturală a urbei (îl frecventase pe Sadoveanu, avusese bune relaţii cu Topârceanu), anii formării... Schimb de impresii asupra ultimelor cărţi citite, de obicei literatură. Discuţii cu cei ce-l vizitau. După pierderea soţiei, era din ce în ce mai dornic de societate. Îl vizitau frecvent avocatul Gorgos, scriitorul şi jurnalistul Aurel Leon, profesorul Traian Gheorghiu şi câţiva din colegii de catedră (aproape i-a fost, îndeosebi, C. Logofătu). Ne compătimea pentru nenorocul nostru de a trăi vremurile de atunci, ne încuraja, ne dădea speranţe. Mi-amintesc cu câtă aplecare a diagnosticat societatea românească sub dictatură: *socioză*. Prin analogie cu psihoza care afectează personalitatea umană.

Chiar după accidentul cerebral şi-a păstrat spiritul viu. Nu vorbea, dar era atât de expresiv, îţi dovedea atât de convingător că înţelege totul, încât aproape nu simţeai mica defecţiune. Ne încuraja să ne conservăm pentru un timp mitic ce va veni, un timp al libertăţii de expresie.

El nu l-a mai prins.

Cine a cunoscut lucrările lui Vasile Pavelcu publicate în anii comunismului a descoperit amprenta personalităţii sale inconfundabile, cedând doar rareori presiunii pentru aliniere. Scrisul său mustea de idei, respira cultură, evita cu abilitate dogmatismul, avea eleganţă. Cele mai multe studii şi cărţi publicate în acei ani (prima carte, *Psihologie pedagogică*, a fost publicată abia în 1962) reiau idei, motive sau chiar fragmente ample din textele apărute până la instalarea comunismului. Majoritatea psihologilor români îl cunosc din aceste cărţi. Acum vreau să propun un alt Pavelcu, un scriitor de psihologie care ar fi evoluat altfel dacă timpul i-ar fi îngăduit. *Atunci* Vasile Pavelcu îşi identificase locul şi stilul ce i se potrivea. Pe acesta îl restituim astăzi.

Nu toate textele selecţionate pentru acest volum aparţin tinereţii sale. Unele, cum ar fi discursul de recepţie la Academie despre statutul psihologiei, aparţineau ultimei perioade de creaţie. El a fost publicat în revista *Cronica* şi într-o formă abreviată în volumul ultim, *Cunoaşterea de sine şi cunoaşterea personalităţii*. Mi-au relatat colegi din Bucureşti care au asistat la acest discurs în Aula Academiei, că a produs o impresie puternică. Cele două prefeţe la *Drama psihologiei* reprezintă şi acestea texte memorabile, motiv pentru care au fost adesea citate. Studiile publicate în *Analele de psihologie* în anii 1936 şi 1937 vestesc teza de doctorat, niciodată publicată în întregime.

Un grupaj semnificativ reprezintă culegerea *Perspective*, scoasă de vestitul tipograf Ath. Gheorghiu în 1943. Vasile Pavelcu adună aici articole publicate în revista *Cuget Moldovenesc* şi conferinţe ţinute la postul de radio Moldova în perioada 1940-1942. N-am reţinut, din cele treisprezece texte, decât două: „Elitele în faţa istoriei", o lucidă analiză a rolului intelectualului care, cunoscând psihologia maselor, le manipulează, transformându-le în „instrumente inconştiente", incitându-le să „comită crime împotriva culturii, a spiritualităţii, împotriva Patriei şi, totodată, împotriva maselor înseşi". E un text profetic, Vasile Pavelcu întrevedea grozăviile ce vor începe curând. Al doilea, de altă factură, „În lumea lui Narcis", este o subtilă incursiune în profunzimile psihologice ale cunoscutului mit; hipertrofia eului vesteşte o constituţie paranoidă, ne avertizează Vasile Pavelcu în 1940. Câtă dreptate avea să-i dea timpul ce a urmat! Îmi pare rău că am renunţat la celelalte unsprezece texte din acest volum, mai ales la „Timpul şi spaţiul în lumea rurală", care m-a impresionat profund în tinereţe. El mi se pare util şi astăzi: „Lumea orăşenească diferă de a ţăranului nu numai ca structură, dar şi ca nivel sau fază istorică. Masele populare nu sunt contemporane sufleteşte cu pătura urbană, după cum – în măsură mai mică – ceasul oraşului provincial este mai totdeauna în întârziere faţă de orologiul capitalei [...]. Adevărul este că ţăranul se apără contra oricărei influenţe străine de sufletul lui". S-a schimbat ceva din 1941, când au fost scrise acestea?

În acelaşi an, 1943, adună într-o broşură, *Adevăr şi eroare*, şapte texte publicate în numerele 5-7, din acelaşi an, a revistei *Cuget moldovenesc*. Sunt meditaţii asupra erorilor de interpretare, asupra impactului factorului psihic care poate altera judecata sau rezultatele cercetării ştiinţifice, despre forţa psihică a credinţei şi imaginaţiei sau erorile psihanalizei. După o jumătate de veac, Ewa Drozda-Senkowska, profesoară de psihologie socială la Sorbona, a găsit un titlu potrivit pentru aceste procese de inferenţă: *Capcanele raţionamentului. Cum ne înşelăm convinşi că avem dreptate* (cartea a fost recent tradusă la Polirom).

Descoperirea scriitorului de psihologie Vasile Pavelcu o reprezintă confruntarea cu textele publicate în revista ieşeană *Ethos*, între anii 1944 şi 1947 (când publicaţia a dispărut). Revista *Ethos* venea cu un program cultural, dar şi etic, pe linia *Însemnărilor ieşene* şi a *Vieţii româneşti*. În situaţia de atunci, când războiul şi ceea ce i-a urmat aruncase în aer sistemul de valori tradiţionale, intelectualii ieşeni îşi propuneau o nouă abordare a faptelor de cultură şi o reabilitare a valorilor morale şi spirituale. Articolul-program îndemna la apărarea şi cultivarea acestora: „nicicând ca în aceşti ani, sufletul uman n-a avut mai mare nevoie de o stimulare a credinţelor sale în triumful valorilor spirituale. Revista *Ethos*, prin apariţia sa, îşi propune să împlinească cu fermitate şi acest rol, de susţinere a credinţei în valori – una din credinţele care fac demnitatea omului". Ideea este reluată în alte numere, afirmându-se constant nevoia unor „mari valori spirituale" şi a unor „principii călăuzitoare ale vieţii", încrederea într-un „raţionalism cu profunde aspiraţii etice".

Întemeiată ca „revistă de teorie şi cultură", sub directoratul profesorilor N. Bagdasar şi Şt. Bârsănescu, *Ethos* reunea cele mai importante personalităţi ale Iaşiului universitar şi cultural, într-un efort de a menţine, în vreme de război şi – cât s-a mai putut – în puţinii ani de relativă libertate de expresie ce au urmat, tradiţia culturală şi spiritul critic moldovenesc. Între colaboratori figurau, alături de cei doi directori şi de redactorii I. Didilescu şi Jean Livescu, Dan Bădăreu, Al. Claudian, Ştefan Procopiu, Al. Dima, Th. Simenschi, Iorgu Iordan, Andrei Oţetea, Tudor Vianu, Liviu Rusu, Vasile Pavelcu, Petre Botezatu şi mulţi alţii. În fiecare număr se propunea o meditaţie asupra valorilor pe care se întemeiază o ştiinţă. „Ce e istoria?" (Andrei Oţetea), „Ce este filosofia?" (Dan Bădăreu), „Ce este folclorul?" (Gh. Vrabie), „Ce este filosofia culturii?" (Ştefan Bârsănescu). În această serie apare şi studiul lui Vasile Pavelcu „Ce este psihologia?" (numerele 3-4/1946 şi 1/1947). De aici se va naşte apoi cartea cea mai lucidă scoasă de un psiholog român în perioada comunistă, *Drama psihologiei*.

Revista *Ethos* propunea colaboratorilor săi o rubrică, *Însemnări*, în care aceştia, renunţând la constrângerile formale ale studiului ştiinţific, reflectau liber asupra unor subiecte extrase din literatură, din viaţa culturală şi socială, din cotidianul mărunt. Între comentariu şi atitudine, autorii acestei rubrici aruncau ancore în realitatea imediată, socială sau culturală, examinau cu luciditate o problemă controversată, amendau excesele, iraţionalismul, fanatismul politic şi ideologic, falsele teorii. Aici a excelat Vasile Pavelcu. A fost cel mai prolific autor care a alimentat această rubrică. Texte subtile, un ton oscilând cu măiestrie între grav şi ironic, între studiu ştiinţific şi eseu. Temele? Faptul mărunt ca indicator al structurii persoanei, gestul revelator, structurile şi semnificaţiile cotidianului, rutina gândirii şi cea comportamentală, banalul ridicat la statutul de atitudine întemeietoare. *Elogiul prostiei* anunţă apariţia unei noi specii umane, care ne-a invadat şi ne-a sufocat o jumătate de veac. *Elogiul bârfelii* sau *Elogiul vieţii provinciale* ne dezvăluie nu doar psihologul ce sondează dincolo de atitudine şi gest, ci şi analistul contextului provincial; ne ajută să descoperim semnificaţii nebănuite în faptul obişnuit, ne însoţeşte diligent în pătrunderea resorturilor psihologice ale conservatorismului, formalismului, anchilozei gândirii. El decupează un fapt de viaţă, alege o întâmplare, descoperă un personaj şi supune banalul unei „analize spectrale", dezvăluind mecanismele ce generează comportamentul cotidian.

Cititorul acestui volum, fie el student în psihologie sau consumator de cultură, va descoperi, suntem siguri, un autor modern, un contemporan, un psiholog subtil şi o scriitură care astăzi nu mai poate fi întâlnită.

Adrian Neculau

Partea I

STATUTUL PSIHOLOGIEI

Statutul psihologiei 17
Ce este psihologia? 27
Drama psihologiei 82

STATUTUL PSIHOLOGIEI*

Problemei statutului psihologiei i se poate substitui echivalentul ei mai simplu: întrebarea „Ce este psihologia?".

Asemenea întrebare, confruntată cu rezultatele intrate, cu mai bine de un secol în urmă, în patrimoniul ştiinţific al omenirii, apare astăzi ca desuetă, dacă nu paradoxală. Dar atunci când natura unui obiect sau fenomen nu este *încă* destul de bine cunoscută, sau când transformările obiectului de cercetare ne pun în faţa unor noi aspecte care *nu ne mai sunt* destul de bine cunoscute astăzi, în comparaţie cu cele ale zilei de ieri, necesitatea întrebării este evidentă.

Întrebarea, în prima ei motivaţie, s-ar fi putut pune mai ales în opera lui Aristotel, în vremea căruia abia se conturau primele jaloane ale acestei discipline, sau spre sfârşitul secolului al XVI-lea, când numele de psihologie începe să se afirme. În istoria acestei discipline se înscrie, în mod deosebit, anul 1881, când psihologul Ochorowicz a declarat solemn că „psihologia a încetat de a fi o ştiinţă filosofică; alături de fizică şi fiziologie, ea a devenit independentă". Asemenea „proclamaţie de independenţă" ar trebui să însemne un început de statornicie a poziţiei acestei ştiinţe nou-născute.

Rămâne mai justificată a doua motivaţie a întrebării puse: ceea ce am ştiut despre psihologie ieri nu mai este integral valabil astăzi. Omul de ştiinţă îşi dă seama astăzi, mai bine decât în trecut, că întreaga realitate fiind în devenire, investigaţia însăşi a realităţii respective se transformă necontenit.

Psihologia, ca şi celelalte ştiinţe, *nu este, ci devine*. Semnificaţiile se modifică nu numai în relaţiile dintre semne, sau dintre semne şi obiecte, ci şi în cadrul raportului obiectului de cercetare cu psihicul omului. Statutul unei ştiinţe se schimbă ori de câte ori în contextul sistemului său apare o nouă disciplină, atunci când, pentru ştiinţa respectivă, se impune o nouă metodă, un nou mod de interpretare sau o nouă arie de cercetare. Fiecare moment de restructurare a sistemului ştiinţific obligă pe omul de ştiinţă să-şi replieze conştiinţa, reflecţia, atât asupra sensului propriei sale activităţi, cât şi asupra valorii rezultatelor obţinute. Iată de ce întrebarea pusă iniţial este valabilă în orice moment istoric şi nu numai pentru psihologie, ci şi pentru oricare altă ştiinţă.

Este, de asemenea, evident faptul că astfel de întrebări nu au, pe parcursul istoriei, şi în toate sistemele sociale, acelaşi caracter de urgenţă şi necesitate. Sunt perioade cu aspect de criză, când transformările rapide şi adânci, apărute între elementele sistemului sau între sisteme, obligă pe omul de ştiinţă, în misiunea lui plină de răspundere, să facă efortul de a restabili echilibrul, de a determina sensul noii configuraţii ştiinţifice. Modificarea statutului ştiinţei este condiţionată de dezvoltarea şi expansiunea logică a ştiinţei, dar mai ales de condiţiile social-economice şi politice respective. Ca valoare socială, o ştiinţă reflectă structura, configuraţia societăţii din care face parte.

---

* Discurs de recepţie rostit în şedinţa plenară a Academiei din 30 octombrie 1975.

Spre sfârşitul celui de-al doilea deceniu al secolului nostru când apar semnele crizelor economice, ale contradicţiilor social-politice, suntem obligaţi să constatăm simptome din ce în ce mai acute ale acestor contradicţii în ştiinţă şi filosofie.

Mă limitez la semnalarea cărţii lui Karl Bühler, *Criza psihologiei* (1929), a lucrării lui Ed. Husserl, *Criza ştiinţelor europene şi fenomenologia* şi a lucrării lui Georges Politzer *Criza psihologiei contemporane*, apărută postum, în 1947. Dacă prima lucrare se referă mai ales la transformările structurale interne ale psihologiei ca întreg, celelalte două, cu toate deosebirile lor de ordin filosofic, conturează sensul ştiinţei psihologiei din perspectiva integrării ei în vastul sistem al existenţei omului. Pledând pentru o nouă psihologie, concretă, Georges Politzer găseşte că „atributul de ştiinţifică se potriveşte activităţii psihologului la fel de puţin ca şi calitatea de creştin sălbaticului creştinat". „Relatările psihologiei – spune tot el – nu sunt istoriile unor persoane, ci istoriile unor lucruri. Termenii relatării nu au nici o semnificaţie umană."

În efortul continuu de determinare a statutului diferitelor discipline, a apărut la noi, în ultimele decenii, un mare număr de lucrări. Semnalez doar câteva studii apărute în anii 1946 şi 1947, în revista ieşeană *Ethos*. Întrebările nu se referă numai la ştiinţele umaniste (istoria, filosofia, etica, psihologia), ci şi la ştiinţele naturii. Academicianul Şerban Ţiţeica, de exemplu, caută răspunsul la întrebarea: „Ce este fizica?" (1946, nr. 2). Comunicarea de azi reprezintă cristalizarea reflecţiilor personale, începute din anii 1946 şi 1947, în revista *Ethos* („Ce este psihologia?") şi continuate în lucrarea *Drama psihologiei* (1965 şi 1972).

Ca disciplină antropologică, psihologia poate fi situată în cadrul general al ştiinţei omului. Pentru a-i determina sensul, este necesar, deci, să avem înţelesul conceptului de om. În căutarea răspunsului la întrebarea „Ce este omul de azi, de ieri şi de mâine?", ar trebui să citez o literatură imensă, într-o creştere permanentă. Se constată astăzi o urgenţă, neîntâlnită în trecut, urgenţa omului contemporan de a-şi reexamina statutul, poziţia sa în lume. Academicianul Constantin Rădulescu-Motru este iniţiatorul unei noi etape, experimentale, a psihologiei noastre româneşti.

Îmi fac, cu acest prilej, şi altă datorie omagială, de a semnala lucrarea predecesorului meu în acest înalt for de ştiinţă şi cultură, a academicianului Mihai Ralea, intitulată *Explicaţia omului* (1946). Apariţia acestei opere este un semn revelator al noilor imperative umane, social-politice, ce apăreau în contextul vieţii noastre sociale.

Se conturează, în felul acesta, două aspecte ale întrebării iniţiale: primul se referă la sistemul ştiinţific ca ansamblu informaţional organizat, iar al doilea priveşte obiectul investigaţiei – omul. În acest sens voi încerca să schiţez, în cele ce urmează, răspunsurile la două întrebări, strâns legate între ele: „Ce este psihologia ca ştiinţă a omului?" şi „Ce este omul ca obiect al psihologiei ştiinţifice?".

Prima întrebare, deoarece vizează elucidarea statutului ştiinţific al psihologiei, este de natură *epistemică*, iar a doua, în perspectiva cunoaşterii omului ca obiect al psihologiei, are un caracter *ontic*. Dacă le situăm în cadrul semiotic, prima problemă este de natură *sintactică*, a relaţiilor între ştiinţe, iar a doua se situează pe un plan *semantic*, al sensului de om ca obiect al psihologiei.

1. Ce este psihologia ca ştiinţă a omului?

Din numeroasele răspunsuri la această întrebare, menţionăm: 1) nu există o singură psihologie, ci mai multe; 2) psihologia o găsim peste tot; 3) psihologia nu există, fiindcă ea nu este ştiinţă; 4) psihologia nu este *încă* ştiinţă; 5) ştiinţa care există nu este psihologie, ci fiziologie, antropologie sau psihanaliză; 6) psihologia de azi va dispare, devenind fiziologie, chimie şi în sfârşit fizică.

În faţa acestei diversităţi de opinii, unii psihologi, renunţând la o definiţie, se limitează la adoptarea tautologiei de genul: „psihologia este ceea ce face psihologul". Îi dăm dreptate lui Pierre Greco, care observă că „nenorocirea psihologului este de a nu fi sigur că face ştiinţă şi, dacă o face, de a nu fi sigur că aceasta este psihologie". Dar aceasta li se întâmplă şi oamenilor de ştiinţă de alte specialităţi. Despre marele fiziolog Pavlov s-a spus că, în a doua perioadă a vieţii sale, a făcut mai mult psihologie, el fiind însă convins că face fiziologie. A şi fost comemorat, în 1950, ca psiholog!

Lipsa de unitate a psihologiei, deosebirile privind obiectul şi metodele acestei discipline ne explică şi variaţiile privind învăţământul psihologic: la facultăţile de ştiinţe exacte, de ştiinţe sociale, litere sau medicină. Jean Piaget propune soluţia creării unor „institute interfacultăţi", unde se va preda şi psihologia. După datele de acum patru ani, numai psihologia aplicată numără 30 de specialităţi, număr în continuă creştere, iar numărul de psihologi, grupaţi în 34 de asociaţii internaţionale, se ridică la 50.000; din 3 în 3 ani, ei se întrunesc la congrese internaţionale, urmând ca anul viitor să aibă loc al XXI-lea congres.

Paradoxal este faptul că majoritatea opiniilor exprimă aceeaşi tendinţă spre unitate a psihologiei. Din nefericire, această unitate este concepută prin operaţia reducţionistă a psihicului la fiziologic, fizic, sociologic sau antropologic. Acest reducţionism epistemologic reflectă însă reducţionismul ontologic, psihicul fiind înţeles ca fenomen fiziologic, fizic sau social. Aceasta ne obligă să examinăm cauzele monismului reducţionist, care încearcă să suprime pluralismul epistemologic al psihologiei.

Statutul psihologiei oglindeşte atât sistemul epistemic din care el face parte, cât şi obiectul propriu de cercetare. Atâta timp cât nu se va ajunge la un acord asupra obiectului psihologiei, nu vom realiza unitatea acestei discipline. Să ne oprim, deci, asupra înţelesului de om – ca obiect al psihologiei.

2. Ce este omul ca obiect al psihologiei?

Explicaţia omului ni se dezvăluie în perspectiva şi în cadrul dialecticii materialiste. Dimensiunea *verticală* ne pune în faţa relaţiei psihofizice, iar dimensiunea *orizontală* în faţa relaţiei om – natură, subiect – obiect; două dualisme care mai persistă în psihologia contemporană: psihic – fizic şi idee – materie. Filosofia fenomenologică a lui Husserl are meritul de a ne fi atras atenţia asupra scientismului pozitivist al ştiinţei moderne; modelul fizicii matematice nu ne poate servi decât într-o mică şi insuficientă măsură la explicarea omului. Dacă reducţionismul fizicalist al ştiinţei criticate poate fi privit ca orientare *centrifugă* a cercetării, care ne duce spre materialismul mecanicist, fenomenologia, în direcţia ei *centripetă*, ne aruncă în braţele idealismului; două extreme = obiectualizarea subiectului şi subiectualizarea naturii, a lumii. Vom arunca mai întâi o scurtă privire asupra relaţiei psihic – fizic.

a) Relaţia psihic – fizic

În cadrul încercărilor de explicare a relaţiilor dintre psihic şi fizic, se conturează două poziţii total opuse: una monist-reducţionistă şi alta net dualistă sau dualist-interacţionistă. De la *asemănări* între însuşirile psihice şi funcţiile sistemelor dinamice, fiziologice, se ajunge la *identificarea* obiectelor de cercetare ale ştiinţelor naturii cu ale ştiinţelor omului. Conceptele moderne de izomorfism, conexiune inversă şi autoreglare apropie până la identificare omul de maşina electronică, de computer. Acei care reţin *specificul* sistemului psihic se menţin pe poziţia fie a dualismului radical şi inconciliabil, fie a dualismului

atenuat, aşa cum îl prezintă, de exemplu, Franz Alexander în concepţia sa somato-psihică sau fiziologul contemporan John Hughlings Jackson, care foloseşte pentru centrii nervoşi superiori termenul de „suport psihic al conştiinţei".

Apropierea dintre aceste extreme ale realităţii, psihic şi fizic, s-a făcut treptat, mai întâi prin perspectiva genetică, deschisă de evoluţionismul darwinist, apoi, în pragul secolului nostru, prin doctrina psihanalitică a lui S. Freud. Datorită în mare măsură concepţiei lui Pierre Janet, s-a impus, atât pe linia filogenetică, cât şi pe plan ontogenetic, ideea de nivel psihic. Relaţiile între instanţe au rămas, însă, în mare măsură, obscure şi sunt concepute, după modelul fizicalist, ca interacţiuni între obiecte sau sisteme.

Marea contribuţie a lui Freud a fost de a suprima, prin descoperirea inconştientului şi descrierea celor trei instanţe (Supraeul, Eul şi Sinele), bariera între viaţa psihică conştientă şi instanţele subliminale. Poarta, însă, între aceste instanţe a rămas închisă, iar relaţiile între ele înţelese în mod mecanicist.

La fel de puţin explicativă pentru fenomenul genetic în general şi pentru psihogeneză în special este şi teoria emergenţei. Dacă neurofiziologia a izbutit să descrie astăzi, cu destule amănunte, instanţele fiziologice şi relaţiile între ele, biologia încă nu ne poate explica evoluţia, apariţia instanţelor, a nivelurilor superioare, fără a se sprijini pe principiile materialismului dialectic. Teoria evoluţiei emergente, aşa cum este ea prezentată, de exemplu, de către Samuel Alexander, nu face decât să constate apariţia unor salturi calitative, fără a putea explica necesitatea apariţiei acestor salturi şi deosebirile calitative între instanţe. După concepţia filosofiei marxiste, salturile calitative nu se pot explica fără a ţine seama de sudura organică între dialectica obiectivă şi cea subiectivă, de forţa dinamică a contradicţiilor în cadrul sistemelor între sisteme, precum şi de autonomia relativă a sistemelor în contextul suprasistemic.

Este suficient să semnalăm deosebirea între modul asociaţionist-mecanicist de a descrie memoria în trecut şi perspectivele deschise în această direcţie de ştiinţa contemporană. Un act de memorare solicită participarea dinamică a mai multor instanţe, începând de la instanţa biochimică până la cea psihosocială.

Este o certitudine faptul că apariţia vieţii, apreciată la aproximativ patru miliarde de ani în urmă, reprezintă un pas hotărâtor spre autonomia celulei sau a protocelulei faţă de mediu, un salt spre independenţă a sistemului vital faţă de sistemele fizico-chimice. Este vădit că un animal homeoterm se bucură de o mai mare autonomie faţă de mediu, în comparaţie cu un poichiloterm. Metabolismul specific vieţii, asimilarea şi dezasimilarea, anabolismul şi catabolismul ni se înfăţişează ca un dialog între viaţă şi natură, ca un schimb între a da şi a primi. Această autonomie relativă implică existenţa şi formarea unui mediu intern, a unui sistem interior de echilibrare cu sistemul naturii externe. Echilibrarea cu mediul se efectuează simultan cu autoechilibrarea şi *autoreglarea* internă. Sensibilitatea interoceptivă se structurează corelat cu cea exteroceptivă, reactivitatea protopatică este suportul celei epicritice ; sistemul nervos de relaţie colaborează cu cel autonom, vegetativ. Aici îşi găsesc fundamentarea cele două tipuri ale personalităţii prezente în concepţia elaborată de psihiatrul elveţian C.G. Jung, aprofundată apoi de psihologul englez H.J. Eysenck – şi anume : tipul extrovertit, orientat în afară şi tipul introvertit, cu faţa spre lumea interioară.

Geniul lui Claude Bernard relevă importanţa mediului intern în dezvoltarea vieţii, fapt care a impus, prin Walter Cannon, ideea de homeostazie. Astăzi, noţiunea de structură (biochimică, fiziologică, psihică sau socială) implică însuşirile de *totalitate, transformare* şi *autoreglare*. Întreg eşafodajul instanţelor : AND şi ARN, sistemul endocrin, autonom, măduva spinării, bulbul rahidian, etajul diencefalic, talamusul şi hipotalamusul, împreună cu substanţa reticulată, se integrează în aşa-numitul creier vegetativ. Aceste instanţe, care culminează cu scoarţa cerebrală, ni se înfăţişează ca sisteme suprapuse de integrare

progresivă, fiecare sistem fiind înzestrat cu o dinamică de interacţiune şi una de autoreglare. Scoarţa cerebrală, cu deschidere în afară şi în interior, se prezintă ca un mediator între sistemele interne, relativ autonome şi solicitările mediului. Libertatea relativă a unui sistem vital constă în opţiunea relativă între răspunsurile posibile şi limitele impuse de suprasistemul în care se află integrat.

În studiul *Formele de interdependenţă în explicarea comportamentului*, din 1957, deosebesc trei forme de interdependenţă: forma circulară (homeostazică, de autoreglare), forma în spirală descendentă şi forma în spirală ascendentă, specifică fenomenului de dezvoltare şi progres.

Este demnă de reţinut interpretarea lui John Hughlings Jackson (1967), după care un centru superior îl reprezintă pe cel inferior, astfel că, de exemplu, al treilea strat superior al centrilor motori este re-re-reprezentativ al regiunilor inferioare. Am putea spune, de exemplu, că termenul de „foame intelectuală" nu este o simplă metaforă, ci re-prezintă fondul primar al foamei biologice, după cum şi aciditatea psihică are ca fond comun pe cea gastrică sau căldura sufletească pe cea fizică şi fiziologică. În acest fel înţelegem modurile de „re-prezentare" sau reflectare a nivelurilor inferioare în cele superioare.

În timp ce centrii superiori sunt mai complecşi şi mai puţin organizaţi, cei inferiori sunt mai simpli şi mai organizaţi. Am putea adăuga: având o rază mai limitată de autonomie, au o arie mai îngustă de elasticitate, flexibilitate. Cred că este necesar de reţinut caracteristica esenţială a structurii: faptul că ansamblul, totalitatea, nu este o sumă de elemente, ci un întreg, cu proprietăţi deosebite de cele ale elementelor. Suntem îndreptăţiţi să credem că tocmai aceste noi proprietăţi ale întregului exercită controlul şi o acţiune coercitivă asupra elementelor, aşa după cum sistemul social, prin conştiinţa socială, reprezintă o instanţă normativă asupra conştiinţelor individuale.

Este necesar de relevat faptul că totalitatea structurală a conştiinţei implică şi însuşirea de *unitate*, adică un grad de coeziune a elementelor acelei lumi interne numită conştiinţă. Realizarea unităţii conştiinţei ni se înfăţişează ca un proces de configurare şi ierarhizare a sistemului psihic, prin afirmarea unei dominante. Astfel se conturează caracterul, capacitatea de decizie, autocontrol, autonomie şi afirmare a personalităţii. În studiul despre *Principiul dominantei* (1962), arăt importanţa acestui concept în psihologie, în explicarea vocaţiei, a creativităţii şi autodesăvârşirii.

Puntea firească între fiziologic şi psihic ni se schiţează din momentul când conştiinţa nu mai este privită ca o realitate statică şi absolută, ci ca un sistem dinamic în devenire şi dezvoltare continuă, ca funcţie de realizare şi menţinere a unei autonomii şi libertăţi relative. Într-o astfel de interpretare, premisele şi originile conştiinţei coincid cu originile vieţii, cu apariţia funcţiei de autoreglare (feedback), care nu este altceva decât o reacţie a protozoarului iniţial şi a omului de mai târziu la modificările proprii, individuale. Reacţiile de autoreglare sunt conjugate cu răspunsurile la factorii din afară. Actul de conştiinţă ni se prezintă, astfel, ca instanţă, având o funcţie cu dublu aspect: determinarea naturii stimulului extern şi informarea organismului asupra gradului de acord între agentul extern şi dinamica mediului intern. Conştiinţa este, deci, o funcţie de reglare a individului prin dubla ei deschidere; în afară, spre sistemele naturii externe, fizice şi sociale, precum şi spre subsistemele instanţelor mediului intern; ea este un sistem de decodare şi informaţie. Ea decodează acţiunea externă, fizico-chimică, într-un *sens* psihologic. Sarcina psihologului este de a descifra recepţia şi emisia (*input* şi *output*), de a *înţelege* conduita respectivă prin integrarea ei în sistemul întreg al personalităţii, aflându-i un *sens* valoric şi o *semnificaţie* obiectivă, explicând-o ştiinţific.

Din acele câteva aspecte semnalate mai rezultă că formarea unui înţeles psihologic nu este posibilă fără a situa conduita umană într-un sistem de corelaţie intimă om – situaţie,

individ – mediu. O psihologie a motivaţiei axată numai pe analiza dinamicii interne, cvasiautonome, a individului, este sortită eşecului. Iată de ce omul, ca obiect al psihologiei, nu poate fi privit ca obiect fizic, iar conduita nu poate fi explicată după modelul behaviorist – mecanicist ca o reacţie fizică sau fiziologică la un stimul, ci ca o corelaţie, interrelaţie, interacţiune subiect – natură, subiect – subiect sau individ – societate. Să ne oprim, deci, puţin asupra acestui al doilea aspect al existenţei umane, om – lume.

b) Om – lume, realităţi complementare

Este banală observaţia că natura omului nu poate fi înţeleasă fără cunoaşterea corelatului ei – lumea. Efervescenţa problematicii ecologice este o expresie a nevoii de a constata, înţelege şi explica legăturile fiinţei vii cu lumea. Aşa după cum anatomia şi fiziologia ochiului nu are sens fără corelaţia acestui organ cu lumina, la fel şi natura celorlalte aparate senzoriale îşi are corespondentul în sistemele fizico-chimice ale naturii. Prin extrapolare, putem afirma că nici pulsiunile, instinctele în general, întreaga conduită umană, nu pot fi înţelese fără legătura lor organică cu mediul, cu ambianţa – corelatul existenţei umane. Separate iniţial, ca şi psihicul de fizic, ele nu se vor mai putea integra într-o unitate structurală şi dinamică.

Aşa după cum foamea şi setea sunt pulsiuni corelate cu existenţa apei şi a hranei, tot astfel iubirea maternă şi atracţia filială reflectă fuziunea, contopirea iniţială şi indiviză, fizico-chimică şi organică a două fiinţe.

Fiinţa noastră biopsihosocială reflectă, în echilibrul ei, ritmul infrastructurii fizico--chimice şi biologice, de care este condiţionată.

Fiecare instanţă a structurii noastre se află integrată în ritmul instanţei inferioare şi invers. Astăzi, modificările orologiului social, accelerarea ritmului transformărilor sociale supune sistemele psihice individuale, orologiile fiziologice, la eforturi care întrec uneori limitele echilibrului statornicit de către orologiul biopsihic. Afinităţile în relaţiile interindividuale, integrarea profesională a omului, ca şi, în general, succesele şi insuccesele în viaţă, sunt condiţionate în mare măsură de gradul de corespondenţă a ritmurilor respective. Dezadaptarea socială a insului se datoreşte adeseori dezacordului sincronic între orologiile aflate în contact. Asemenea constatări elementare ne obligă să nu mergem prea departe în separaţia omului de ambianţă.

Se înţelege uşor de ce statutul psihologiei, având ca obiect omul, nu poate fi determinat decât în funcţie de modul de integrare a omului într-o societate dată, într-un anumit moment istoric. Istoricitatea statutului ştiinţei umaniste depinde nu numai de dezvoltarea logică şi istorică a ştiinţei respective, ci şi de transformările omului, ale concepţiei acestuia despre lume şi om.

Numai acest mod de interpretare a statutului psihologiei ne poate face să înţelegem de ce unele psihologii nu pot încă rezolva două probleme esenţiale referitoare la relaţiile interindividuale şi la relaţiile individ – societate.

Prima problemă, cea a înţelegerii unui alter ego, se mai rezolvă încă de către unii psihologi de pe poziţii introspecţioniste, înţelegerea fiind interpretată ca o *proiecţie* a trăirilor subiective a unui subiect asupra altuia. Într-un dialog între Petru şi Pavel, Petru nu este decât o proiecţie a lui Pavel, şi invers. Se vede imposibilitatea ieşirii din monada eului. A doua soluţie, fizico-matematică, ne-o oferă teoria informaţiei – ca transmitere de cantităţi măsurabile de informaţie. Personalitatea, „cutia neagră" prin care trece informaţia, rămâne o necunoscută, ca şi pentru psihologul behaviorist.

Este cert că înţelegerea între oameni este condiţionată şi facilitată de identitatea de structură între interlocutori. Un mesaj emis este *asimilat* numai în condiţiile existenţei la

receptor a unei structuri asemănătoare. Deosebirile particulare obligă pe receptor să-şi *acomodeze* structura în funcţie de natura emisiei, să-şi potrivească codul de interpretare după cel al interlocutorului. Aici am ajuns la punctul nodal al factorului educaţiei, al formării capacităţii umane de a decoda mesajele semenilor.

Este mai dificilă explicaţia corelaţiei între pulsiunile omului şi natura fizică. Psihiatrul elveţian C.G. Jung, prin teoria sa asupra arhetipurilor, încearcă să explice unele din legăturile afective umane, şi anume tendinţele şi plăcerile omului, prin influenţa repetabilă, milenară, a unor obiecte şi situaţii din natura fizică asupra conştiinţei. Arhetipul ar fi impact, prototip sau model al naturii, imprimat asupra conştiinţei şi cufundat în adâncurile inconştientului. Plăcerea de a ne afla în faţa unui foc de tabără sau de cămin, atracţia faţă de soare, de sexul opus, precum şi multe alte preferinţe proiectate în miturile populare, ar face parte dintr-o zestre colectivă comună întregului popor sau unei epoci, făurind un inconştient colectiv. Dacă merită reţinute constatarea şi încercarea de a înţelege tendinţele, instinctele, afectivitatea umană, explicaţia face parte din aceeaşi mentalitate mecanicistă : imaginea psihică ca imprimat al unui stimul mecanic sau fizico-chimic. Din două obiecte iniţial diferite, unul devine oglinda celuilalt. Omul – oglindă a lumii şi lumea ca proiecţie a inconştientului uman.

Soluţia care se impune este a unei unităţi iniţiale, materiale şi gnoseologice : diferenţierea subiect – obiect se produce treptat, la niveluri progresive de altitudine, calitativ diferite, dar păstrând fondul unor trăiri indivize şi corelate. Citez dintr-un studiu personal, *Caracterele afectivităţii*, publicat în 1938 : „Situaţia trăită şi indiviză «organism – mediu» se polarizează în semnificaţia mintală a două realităţi distante şi străine, subiect – obiect, eu – noneu. Situaţiei indivize «organism-mediu» încep să i se suprapună structuri stabile, înţelesul subiectiv şi timetic se subordonează cu începutul înţelesului raţional, schematic, simbolic, intelectual". „Explicaţia conştiinţei şi a personalităţii – spuneam în 1974 (*Culmi şi abisuri ale personalităţii*) – n-o mai căutăm în monologul conştiinţei, ci într-un dialog ţesut pe un fond comun între persoană şi mediu, subiect şi obiect." Omul şi mediul ni se înfăţişează ca doi poli complementari ai realităţii primare şi indivize.

Asemenea mod de a privi relaţia dintre om şi lume devine tot mai mult adoptat de către unii psihologi contemporani. Citez numai ideea centrală a concepţiei psihologului belgian Joseph Nuttin, care vorbeşte despre o structură eu – lume, a cărei descriere nu se poate face decât în termeni de *interrelaţii* active. Zoopsihologii vorbesc astăzi despre „ambianţa" (*Umwelt*) animalelor şi chiar de *Mitwelt*, spre deosebire de mediu. Academicianul M. Beniuc deosebeşte, încă din 1936, noţiunile de mediu, preajmă şi vatră.

Raportul între conştiinţa individuală şi cea socială îl vedem ca o relaţie dintre sistemul psihic individual şi suprasistemul social. Numai în acest cadru şi în funcţie de normele sistemului social putem înţelege relativitatea libertăţii şi responsabilităţii individuale.

Consider necesar să subliniez că în explicarea legăturii om – lume, mai persistă în literatura psihologică mondială interpretarea *intelectualistă*. Adaptarea individului la situaţie este explicată numai prin mijlocirea intelectului. Existenţa lumii în conştiinţa individului ne este descrisă ca interiorizare a lumii pe plan intelectual ideativ, simbolic, ca o *cunoaştere*, ca o ştiinţă, ca un sistem informaţional. Se pierde din vedere că lumea există pentru noi mai ales ca sistem de valori, devenite indispensabile şi făcând parte din noi înşine. Abia în ultimele decenii psihologii au început să privească în mod critic conceptul însuşi de inteligenţă, îndreptându-şi atenţia asupra motivaţiei, atitudinilor şi afectivităţii. Asociaţia americană de psihologie a dezbătut recent tema efectelor nocive ale şomajului asupra sănătăţii mintale. Constatările făcute relevă importanţa statutului profesional în structura personalităţii ; pierderea locului de muncă este un factor de dezintegrare, de alienare psihosocială a individului.

O nouă poziţie este necesară, obligatorie. Ea corespunde cu ceea ce am subliniat înainte, cu acea dublă şi indivizibilă orientare a conştiinţei : în afară şi înăuntru. Orientarea în afară necesită în primul rând identificarea, determinarea *obiectului*, a semnificaţiei sugerate de relaţiile obiectelor şi fenomenelor între ele : orientarea înăuntru are ca scop determinarea atitudinii *subiectului*, a trebuinţelor şi aspiraţiilor sistemului organic, a stării de echilibru a universului psihic. Dacă prima finalitate ne explică formarea şi dezvoltarea intelectului, a logicii şi ştiinţei obiective, a doua ne duce spre adâncurile vieţii afective, spre trăiri şi atitudini personale, subiective, valorice. Ambele aspecte sunt indisolubil legate : determinarea naturii obiectului se face într-un context valoric, axiologic, iar trăirea atitudinii de acceptare sau respingere, de atracţie sau repulsie, se ancorează într-un sistem noetic, simbolic.

Aceste consideraţii şi-au găsit o formă de expresie în deosebirea făcută de mine, încă din 1939, între *sens* şi *semnificaţie*, între aspectul timetic, valoric, axiologic şi aspectul intelectual, obiectiv, al înţelesului. Aceeaşi distincţie o găsim ceva mai târziu la psihologul sovietic Leontiev. Numai prin prisma acestor consideraţii putem înţelege pe deplin sudura afectivă a omului cu mediul, faptul că noi facem parte din mediu şi mediul este încorporat în noi.

Psihologii au defrişat remarcabil terenul necunoscut al ontogenezei inteligenţei, dar au rămas în urmă cu privire la cercetarea dezvoltării şi maturizării afectivităţii. În studiul din 1939 amintit înainte, semnalez importanţa investigaţiei acestui domeniu. În fond, problema responsabilităţii morale implică capacitatea matură a *reversibilităţii*, a posibilităţii afective de a te substitui altuia. Egoismul, egocentrismul, lipsa de responsabilitate ne apar ca forme de infantilism afectiv.

Să-mi permiteţi acum, onorat Prezidium şi onorat auditoriu, să schiţez, în final, câteva concluzii.

Concluzii

Obiectul psihologiei fiind în funcţie de un număr atât de mare de variabile, iar sensul de om având un spectru social-istoric atât de bogat, statutul acestei ştiinţe are o poziţie aparte faţă de cel al ştiinţelor exacte şi cel al ştiinţelor naturii.

1. Determinarea unităţii psihologiei este mai dificilă, fiindcă şi omul, ca obiect al psihologiei, este o realitate complexă, în care se structurează toate instanţele, calitativ diferite, ale realităţii. De aceea şi încercările de a realiza unitatea epistemică a psihologiei prin reducţionism sunt cele mai frecvente în acest domeniu. Nimeni nu a conceput, de exemplu, că fizica este, va fi sau ar putea deveni biologie, psihologie sau sociologie ; psihologia, însă, a fost concepută ca reductibilă la statutul oricărei alte ştiinţe. Psihologul francez Henri Piéron prevede, în 1908, că „psihologia ştiinţifică îşi va pierde individualitatea", găsind în fizică, alături de chimie, „simbolul matematic care îi va permite să exprime într-o unitate armonioasă a formulelor sale diversitatea aparentă a formelor naturale". Deşi profeţia lui Piéron nu s-a realizat nici măcar în parte în ultimele şapte decenii, încercările de a interpreta omul după modelul unui computer nu au fost abandonate. De aceea este necesar să nu se uite că obiectul psihologiei este un obiect de altă esenţă decât al ştiinţelor naturii şi anume : este un obiect de natură subiectuală, de fiinţă deschisă înăuntru şi în afară. *Sensul* conduitei vizează întreaga structură a personalităţii, ca sistem integrat în suprasistemul axiologic, social-istoric şi în ambianţa naturii fizice. Acestui sistem psihic individual psihologul trebuie să-i precizeze parametrii, dimensiunile : nivelul,

constantele, dominantele, orizontul sau anvergura intereselor, capacitatea şi gradul de coeziune sau sinteză a elementelor, mobilitatea, supleţea sau flexibilitatea, limitele, orizontale şi verticale, ale variaţiilor sau dinamice etc. Dacă diagnosticul este dificil, prognoza, la rândul ei, prezintă un grad mai redus de certitudine.

2. Complexitatea obiectului psihologiei impune, într-o măsură mai mare decât în alte ştiinţe, stilul colaborării interdisciplinare. Rezolvarea problemelor psihologice necesită, pe lângă efortul specific al psihologului specialist, colaborarea cu specialiştii altor discipline.

3. Necesitatea, însă, de a nu se pierde din vedere specificul naturii psihice nu ne poate face să uităm că nivelul structurii psihice umane reprezintă o fază evoluată şi diferenţială a unităţii primare, indivize, fiinţă – lume. Instanţele biopsihice ne apar ca structuri cu grade progresive de autonomie şi autoreglare şi ca funcţii organic legate cu mediul.

4. Din faptul că obiectul psihologiei este un subiect rezultă o altă particularitate: statutul psihologiei nu reflectă numai natura obiectului acestei discipline, ci şi specificul psihologic al cercetătorului în acest domeniu. Conduita subiectului investigat este influenţată de prezenţa şi atitudinea faţă de el a psihologului. De aceea nu ne surprinde observaţia filosofului francez Alain, care spune că „psihologia este cea mai primejdioasă ştiinţă. În ordinea sentimentelor, ceea ce crezi devine adevărat; dacă se scrie în lege că iubirea este o iluzie de scurtă durată, aceasta se va înscrie în gândire; descurajarea se adoptă prin persuasiune: repetaţi unui copil că este prost şi nu există om atât de hotărât ca să reziste la o conspiraţie de a-l judeca prost".

5. Cred că nu este nevoie de comentarii. Reţinem, însă, de aici, imperativul că, dacă folosirea observaţiei psihologice şi exprimarea unei păreri cu caracter psihologic impune oricui un sentiment de responsabilitate, cu atât mai mare este gradul de răspundere impus de statutul de psiholog. Unui psiholog i se cere mai mult decât unui alt om de ştiinţă.

6. Încă o observaţie. Statutul psihologiei este mai suplu decât al ştiinţelor exacte: un scriitor, un jurist, un medic, un economist, un om politic sau un matematician pot fi cel puţin tot atât de psihologi ca un specialist în psihologie. Două pagini din „Cuvânt înainte" al regretatului nostru preşedinte, Miron Nicolescu, la cartea lui V. Firoiu, despre marele om de ştiinţă Henri Coandă (1968), merită să figureze în cele mai valoroase opere despre psihologia adolescenţei şi a creativităţii. Se impune să deosebim în conceptul de psiholog două înţelesuri: unul, cu sferă largă, ca atribut inerent omului, însuşire variabilă de la individ la individ, şi altul, profesional, cu o sferă mai îngustă, limitat la funcţia de specialitate. De aceea, unele asociaţii de psihologi a considerat necesar să adauge la titlul asociaţiei de psihologie termenul „ştiinţifică".

7. Cum se conturează viitorul acestei ştiinţe? La cel de al XIX-lea Congres Internaţional de Psihologie (1969), simpozionul de încheiere a fost consacrat temei „Psihologia în viitor". Unul din psihologi (japonezul Masanao Toda) conchide cu convingere că „psihologia trebuie să devină în viitor o ştiinţă principală, altfel omenirea nu va putea supravieţui. Guvernele trebuie să facă eforturi, materiale şi morale, spre a facilita progresul acestei ştiinţe, care va contribui la prevenirea războiului atomic şi la constituirea unui nou sistem social". Fără voie mă gândesc, prin contrast, la aspiraţiile rivale ale unei alte ştiinţe, cibernetica, care se vede, în viitorul apropiat, „regină a ştiinţelor" (declaraţia omului de ştiinţă englez John Rose).

Chiar dacă vom fi mai moderaţi în viziunea viitorului psihologiei, nu putem să nu aderăm la încrederea psihologului citat în contribuţia acestei discipline la progresul umanităţii.

În noua ordine economică, socială şi politică se oglindeşte restructurarea psihică a omului, o nouă viziune axiologică, expresie a unei maturizări afective, mai mult decât

intelectuale. Reversibilitatea operaţiilor intelectuale trebuie asociată cu reversibilitatea afectivă, cu capacitatea de a te substitui altuia, de a ieşi din lumea îngustă a egoismului şi egocentrismului. Asemenea operaţie însă este de natură psihologică şi ştiinţa psihicului este menită să ne vină în ajutor în asemenea proces de mutaţie psihică şi etică. Iată de ce avem convingerea că, în viitorul ştiinţei şi culturii noastre, psihologia va ocupa un loc de seamă, va ajuta substanţial la propăşirea omului, la realizarea năzuinţelor de cooperare şi pace, idealuri pentru care luptă, cu atâta însufleţire, întregul nostru popor.

CE ESTE PSIHOLOGIA ? *

„Un nombre infini de maîtres de langues, d'arts et de sciences, enseignent ce qu'ils ne savent pas, et ce talent est bien considérable, car il ne faut pas beaucoup d'esprit pour montrer ce qu'on sait, mais il en faut infiniment pour enseigner ce qu'on ignore."

(Montesquieu, *Lettres persanes*)

1. *Psychologia militans*

Dacă în genere este greu de fixat o stare a unui fenomen în devenire, dacă este anevoios, în orice domeniu ştiinţific, de determinat, printr-o operaţie de solidificare, conturul unui proces în evoluţie, operaţia aceasta este mai dificilă când este vorba de psihologie, ştiinţă în formare, în plin proces de maturizare, efort de înmănunchiere a numeroase puncte de vedere, metode de cercetare, planuri de conştiinţă. Fenomen despre care cu greu se poate susţine că reprezintă o singură ştiinţă, o disciplină. Tot aşa, nu este corect să spunem că psihologia *este* ceva.

Titlul acestui articol, deci, nu trebuie luat *ad litteram* ; nici răspunsul nu poate să-i fie adecvat. Psihologia nu *este*, ci devine ; nici nu există *o* psihologie, ci mai multe[1].

În cele ce urmează vom încerca să determinăm ceea ce este comun în diversitatea aspectelor psihologice şi statornic în evoluţia acestui grup de cunoştinţe. Este vorba, deci, mai mult de descifrarea sensului evolutiv al psihologiei decât de descrierea unui fenomen cristalizat.

Dacă psihologia se constituie cu atâta greutate într-un sistem organizat şi bine delimitat de cunoştinţe, dacă nu este încă o ştiinţă[2] – cum ar fi, de pildă, fizica, chimia sau biologia – se explică în bună parte prin faptul că pentru consolidarea ei se cer alte aptitudini şi instrumente de cunoaştere decât pentru ştiinţele enumerate. Pe scurt, am spune că psihologia nu este o chestiune de *cunoştinţe*, ci de *cunoaştere*. Înainte de a fi ştiinţă, psihologia este – şi trebuie să fie – un mod de a gândi, *un fel de a vedea*. De altfel orice ştiinţă este mai cu seamă rezultatul unui punct de vedere particular. Dar dacă toate ştiinţele naturii, în punctele lor variate de vedere şi de poziţii adoptate, converg totuşi spre aceeaşi mentalitate obiectivistă sau radiază din aceeaşi sursă intelectuală a spiritului de analiză şi de sinteză, poziţia psihologiei diferă *esenţial* de cea naturalistă.

---

* *Ethos*, III, 3-4, 1946 şi IV, 1-2, 1947.

1. În vol. I din *Nouveau traité de psychologie*, (Alcan, Paris, 1930), titlul introductiv al studiului lui Lalande nu anunţă un singur obiect al psihologiei, ci mai multe şi diverse obiecte ale acesteia (v. „La psychologie, ses divers objets et ses méthodes", pp. 367-419).
2. Cât sunt de neprecise graniţele psihologiei ne-o arată concret însăşi organizarea învăţământului superior. Învăţământul psihologic figurează, după ţări, la facultăţi diferite şi nu numai cu caracter aplicativ, ceea ce ar fi normal. Faptul se datorează diversităţii criteriilor şi este un simptom al lipsei de orientare cu privire la obiectul şi problemele psihologiei. În Belgia (Bruxelles şi Louvain) psihologie se învaţă la Litere şi la Medicină, ca şi în Italia (Roma). În Olanda (Amsterdam) ea se predă la Facultatea de Ştiinţe matematice şi naturale. În Elveţia aproape fiecare universitate o plasează după criterii proprii acelei universităţi (Geneva la Litere şi la Ştiinţe, Lausanne la Medicină, Neuchâtel la Litere şi Ştiinţe comerciale, iar Basel la Filosofie).

A arăta, deci, cauzele ce au împiedicat dezvoltarea psihologiei şi care i se opun şi astăzi înseamnă a descrie mentalitatea refractară psihologiei. Datoria de a promova psihologia, de a-i face loc printre celelalte ştiinţe implică o sarcină critică şi combativă totodată. Deşi ne aflăm sub auspiciile cele mai favorabile ale unei epoci pacifiste (dar poate că tocmai de aceea!) ni se impune cu necesitate o psihologie luptătoare. *Psychologia militans*.

Au mai apărut şi alte discipline fâlfâind stindarde războinice, dar, credem, fără o motivaţie serioasă şi, mai cu seamă, fără rezultate apreciabile.

Nu suntem prezumţioşi cu privire la rezultate, dar necesitatea unei psihologii luptătoare se va justifica din cele ce urmează.

2. „Trecut lung, istorie scurtă"

Cu toate că actul de naştere al psihologiei ne-o arată tot atât de bătrână ca şi pe tovarăşa sa fizica, zămislită de acelaşi creier titanic al antichităţii, Aristotel, deşi actul ei de botez are o vechime de aproape patru secole, istoria ei ca ştiinţă abia dacă atinge longevitatea umană. Depusă la naştere în leagănul metafizicii, îmbăiată apoi în apele teologiei, legănată mai târziu de surorile ei naturaliste, abia de curând şi-a făcut apariţia în lumea ştiinţifică, precizându-şi poziţia mai întâi sub tutela surorilor mai mari.

După cum se întâmplă în lumea animală şi în cea umană, şi în ştiinţe ierarhia se stabileşte prin luptă, însă raportul de forţe se dispută pe arena adevărului. Biata psihologie nici astăzi încă nu este sigură de locul pe care îl ocupă.

Este interesant de constatat că, în trecutul metafizic al psihologiei, definiţia acestei discipline nu constituia obiect de discuţii şi de controverse. Înţelesul etimologic al cuvântului era cândva – şi poate este şi astăzi pentru unii – foarte clar: „ştiinţa sufletului". O disciplină pe înţelesul tuturor. Claritatea rezultă din credinţa în existenţa unui suflet şi din lipsa oricărei îndoieli asupra naturii acestui suflet. Care profan nu ştie ce este un suflet? Întregul trecut religios şi metafizic ne oferă în această privinţă un îndreptar ferm cu caracter de umanitate. Îndoieli şi discuţii există cel mult cu privire la originea şi destinele sufletului, dar nu şi cu privire la natura lui.

Aproape la fel de indubitabilă şi de nezguduită era poziţia psihologiei şi în faza ei ştiinţifică iniţială. Dacă ştiinţa – aşa cum apărea aceasta în ambianţa optimistă a pozitivismului din secolul trecut – nu trebuie să se ocupe de natura lucrurilor, de esenţa acestora, ci numai de relaţiile lor (scopul ultim al activităţii ştiinţifice fiind stabilirea legilor), accentul se pune în mod firesc pe metodă. Avea disciplina o metodă ştiinţifică, putea ridica pretenţii şi la rangul de ştiinţă. Nu este greu de ghicit că modelul de metodă „ştiinţifică" în psihologie era la început metoda experimentală. Modelul adoptat venea din ştiinţele fizice, iar mai târziu din biologie. Psihologia putea exista şi fără a se şti ce este sufletul. O psihologie fără suflet.

Dacă sufletul este un simplu nume colectiv pentru o serie de stări observabile empiric în succesiunea sau coexistenţa lor, este normal ca o ştiinţă pozitivă să urmărească descrierea şi explicarea *fenomenelor psihice*. Studiem aşadar manifestările sufleteşti în structura şi condiţionarea lor. Toată lumea este de acord.

Prin cucerirea titlului de ştiinţă, psihologia şi-a sporit prestigiul. Caracterul ei experimental a permis instalarea unor laboratoare impresionante, cu aparatură adesea complicată. Laborator, aparatură, psihologi în halate, laboranţi, fire electrice. Atmosfera avea într-adevăr un aspect „ştiinţific" şi, pentru profani, palpabil şi impresionant. Fenomenul studiat putea fi provocat, măsurat cu exactitate până la sutimi şi miimi de secundă, exprimat matematic în formule şi grafic în curbe, întocmai ca în orice ştiinţă exactă. Psihologia ţinea mult să egaleze fizica. Aceasta din urmă privea pe emula sa cu multă bunăvoinţă. S-a creat

şi o disciplină nouă, *psihofizica*. Rudenia – măcar metodologică – era consfinţită oficial. Din metafizică, psihologia devine *naturalistă*. Sub influenţa fiziologiei devine *fiziologică*, denumire echivalentă cu „*ştiinţifică*".

Totul a mers bine până la un moment dat, când a fost pusă la îndoială valabilitatea universală a metodelor înseşi. S-a zdruncinat înţelesul însuşi de ştiinţă. Disciplinele spiritului îşi făceau apariţia şi cereau şi ele drept la rang ştiinţific şi implicit la independenţă metodologică. Psihologia se afla în centrul lor. Structura monocefală a ştiinţei se scindează, devenind bicefală. Dezagregarea continuă. Se vorbeşte de criză şi faliment ştiinţific.

Ceea ce s-a întâmplat pe planul ştiinţific în general s-a petrecut şi în sânul psihologiei. Multiplicitatea curentelor, a metodelor şi a şcolilor psihologice a dezorientat nu numai pe profani, dar şi pe iniţiaţii înşişi în ale psihologiei. „Psihologia în criză", strigă unii[3]. Este momentul dramatic să ne întrebăm ce facem, ce este de salvat şi ce este de aruncat; revizuirea domeniului explorat, introducerea unităţii şi a ordinii în haos au devenit chestiuni de urgenţă. Treaba nu este uşoară. După cum într-o vreme se renunţase la suflet, acum se renunţă şi la „fenomenele sufletului" sau la „viaţa sufletească". Unii vor o psihologie şi fără suflet şi fără conştiinţă. Este cert că în momentul când psihologia a încercat să se elibereze de sub tutela altor ştiinţe, devenind *psihologică*, ea nu mai ştia bine ce este şi nici nu putea spune cu precizie cu ce se ocupă. În peregrinările ei şi-a pierdut carnetul de identitate!

Este poate mai bine – sugerează unii – să se renunţe cu totul la definiţia psihologiei. Problema definiţiilor este o „specialitate" filosofică şi ar fi mai bine s-o lăsăm mai departe pe seama filosofiei. Psihologia n-are de ce să se ocupe cu asemenea bagatele! De aceea este comod şi prudent ca la întrebarea „ce este psihologia?" să se răspundă: „psihologia este ştiinţa studiată de psihologi" (Max Meyer)[4].

Făcând abstracţie de caracterul vicios al butadei (fiindcă psihologia este obiectul de studiu al psihologului, iar psihologul este omul care studiază psihologia), reţinem caracterul ei serios şi practic. Într-adevăr, dacă varietatea sistemelor şi a metodelor psihologice face imposibilă *o* definiţie, nu ne rămâne decât să vedem cu ce şi cum se ocupă cineva care se numeşte psiholog, cristalizând apoi într-un înţeles credinţele şi concepţia acestuia asupra domeniului studiat. În mod practic, definiţia urmează tratării subiectului. Orice definiţie formulată de un savant asupra disciplinei sale nu este decât o explicitare rezumativă a atitudinii sale intelectuale faţă de natura şi limitele obiectului său de cercetare.

Cât timp nu există o singură psihologie, nu poate exista nici o singură definiţie a acesteia. Un studiu asupra obiectului psihologiei nu poate fi decât o enumerare şi o analiză a definiţiilor actuale şi ale celor vechi sau o încercare a unei definiţii unice. Se poate găsi, credem, un punct de vedere care să permită introducerea unităţii în varietate. Incoerenţa şi haosul sunt impresii ce aparţin omului lipsit de simţul orientării.

3. Psihologia nu-i fizică

Vom începe printr-o caracterizare negativă spunând *ce nu este* psihologia, căutând s-o apărăm de anumite interpretări eronate sau de atacuri nejustificate.

a) Materialismul. Situaţia psihologiei în raport cu fizica este specială. Aici nu este vorba de greutatea de demarcaţie a domeniilor respective, de caracterizare precisă a obiectelor cu care se ocupă fiecare. Existenţa însăşi a psihologiei este ameninţată, independenţa ei este

3. Karl Bühler, *Die Krise der Psychologie*, Fischer, Jena, 1929.
4. Meritul acestei definiţii nu aparţine exclusiv psihologiei, ci o găsim şi în lumea fizicienilor. Fizica ar putea fi definită, şi ea, ca „rezultatul activităţii fizicienilor" (v. Şt. Ţiţeica, „Ce este fizica?", în *Ethos*, III, 1-2, 1946, p. 109).

periclitată. Şi pericolul nu vine numai din partea ştiinţei fizice, ci şi din partea unei concepţii, a unei teorii, a unei mentalităţi sau a unei „atitudini mintale".

Bergson cerea pentru psihologie, iar Durkheim pentru sociologie, o anumită atitudine mintală. Nu există deci numai ştiinţe diferite, ci şi atitudini mintale diferite. Nu există numai fizică, dar şi fizicialism, nu numai psihologie, dar şi psihologism[5].

Primejdia mentalităţii naturaliste am semnalat-o în altă parte. „Prin spirit naturalist – spuneam atunci – înţelegem deprinderea de spaţializare şi substanţializare a lucrurilor. Psihologia facultăţilor, psihologia asociaţionistă sau doctrina herbartiană constituie pentru noi tipul mentalităţii naturaliste. Omul care tratează realităţile psihice la fel cu cele materiale, postulând existenţa unor entităţi invariabile în natura lor şi schimbătoare cel mult în intensitate, acela se dovedeşte incapabil să înţeleagă faptul psihic. Înţelegerea psihicului cere o anumită adaptare, un punct de vedere structural *deosebit* de cel al fizicianului."[6]

„Erorile psihometrilor, exagerările reflexologiei sau deviaţiile behaviorismului watsonian" le calificam ca „infantilism psihologic".

Substanţializarea fenomenelor psihice a dus pe psihologi până la naivitatea de a crede că o *aptitudine psihică* (un fapt psihic, deci) ar putea fi găsit într-un cromozom la microscop![7] Să ne imaginăm un moment psihologul în căutarea unei imagini psihice la ultramicroscop. „Asemenea soluţii – spuneam în continuare – ne apar ca o mare naivitate şi o primejdioasă eroare."[8]

Primejdia mare a acestei psihologii o semnalam în exagerările psihometriei noastre şi a celei străine. „Psihometria – prin expresia ei cea mai înaltă, a analizei factoriale – este o psihologie atomistă, elementaristă, substanţialistă şi statică."[9]

Printre psihologii noi, această mentalitate o descoperim nu numai la reflexologi, behaviorişti şi psihometri, dar şi la psihanalişti. Ea este păcatul originar al psihologiei. Au dreptate fizicaliştii să afirme că limbajul nostru este făcut pentru uzul lucrurilor materiale. A vorbi şi a gândi înseamnă a fixa, a determina, a contura, a solidifica. Bergson a reuşit să ne semnaleze, cu o artă inegalabilă, primejdia acestei viziuni materialiste. De aceea nu vom stărui asupra ei. Petrecându-se pe un plan de tensiune relaxată, viaţa noastră practică, cotidiană, ne împiedică să vedem imaginile în spatele lucrurilor, simbolurile în dosul impresiilor. Dacă le vedem, ele ne apar ca simple reflexe, oglindiri ale exteriorului. Ajungem să vorbim de inconştient ca de un fel de „depozit" unde, ca într-o cameră întunecoasă, se păstrează lucruri inutile momentan şi de unde se pot oricând scoate spre examinare la lumina zilei, spre a fi aşezate apoi la loc în starea lor iniţială. E o mentalitate cu atât mai periculoasă pentru psihologie cu cât este mai comodă în practică. Sufletul, ca depozitar al dubletelor sufleteşti ale lumii externe!

Categoriile înseşi ale minţii, s-ar putea spune, poartă pecetea substanţialistă a lucrurilor.

Câteva exemple ne vor ilustra mentalitatea naturalistă asemănătoare cu fizicalismul. Părintele unui copil nemulţumit de aptitudinile acestuia îl gratifică zilnic cu epitetul de

---

5. Deosebim termenii: *fizic* (=faptul, fenomenul material fizic), *fizical* (=cunoştinţa, conceptul, adevărul, reflecţia ştiinţifică, toate referitoare la fenomene fizice; ceea ce ţine de *ştiinţa* fizicii şi *fizicalism* (=atitudinea mintală specifică, o mentalitate, un sistem de explicaţii). Se înţelege că pentru a fi fizicalist nu se cere să fii în mod necesar fizician. Un psiholog poate fi fizicalist în psihologie, după cum putem concepe pe un fizician psihologist în fizică.
   Distincţiei făcute corespunde prin analogie: vital (sau organic) – biologic – biologism (sau organicism); psihic – psihologic – psihologism; social – sociologic – sociologism.
6. V. Pavelcu, „Problema măsurării în psihologie", extras din *Cercetări pedagogice*, vol. I, Iaşi, 1943, pp. 37-38.
7. *Ibidem*, p. 42.
8. *Ibidem*.
9. *Ibidem*, p. 43.

prost. Peste mai mulţi ani, toată lumea îşi dă seama că părintele avusese dreptate. A fost sau nu un copil prost, nu ştim, dar este sigur că a avut efect ideea prostiei sale. Această idee l-a împiedicat să judece pe cont propriu, iar emotivitatea şi neîncrederea în sine echivalează practic cu prostia.

Psihanalistul spune dogmatic pacientului său: „Dumneata ai complexul lui Oedip". Pacientul pleacă speriat şi obsedat de oribila sa boală. A avut sau nu pacientul acest complex, este greu să judecăm, dar este sigur că *ideea complexului* i-a făcut cel puţin tot atâta rău cât şi complexul însuşi.

În faţa psihologului experimentalist se prezintă un subiect. I se înregistrează performanţele. Sunt oare aceste performanţe stabile şi invariabile? În ce măsură a contribuit examenul însuşi (cu prezenţa examinatorului şi uneori a martorilor, a asistenţei) la creşterea sau diminuarea cotei de performanţă? În ce măsură a contribuit observaţia însăşi la modificarea faptului observat? Ecuaţiile lui Heisenberg.

În cazurile citate, prostia, complexul sau performanţele sunt privite, ca şi lucrurile materiale, ca *existând independent de părerea subiectului despre ele*. Iată o mentalitate naturalistă.

În toate aceste exemple se evidenţiază ignorarea conştiinţei ca factor al comportării umane. Psihologul naturalist se ocupă de comportare, neglijând forţa ideii pe care şi-a făcut-o subiectul despre propria sa comportare.

Această neglijare a forţei conştiinţei se încadrează în mentalitatea *materialistă* caracterizată prin nivelarea realităţii şi reducerea tuturor fenomenelor la singurul factor material. *Substanţialismul şi elementarismul* nu sunt decât notele ce însoţesc invariabil o concepţie materialistă.

Am numit naturalistă această mentalitate, înţelegând prin ea un mod de a vedea comun fiziologilor şi fizicienilor. După cum se vede, ea se întâlneşte şi la psihologi. Iată de ce definiţia disciplinei prin activitatea cercetătorului este deficientă. Cineva poate face în psihologie o operă de naturalist sau de fizician, tratând psihicul după maniera fizicii, după cum se poate concepe un om de ştiinţă care să facă biologie după modul de a gândi şi cerceta al psihologului. Prin naturalism nu înţelegem ocupaţia, ci modul de a trata şi interpreta fenomenele.

Ce înţelegem prin materialism? Credem că cel mai bun răspuns şi cea mai justă punere la punct a acestei concepţii, care n-a dispărut încă din psihologie, ne-a fost dată de psihologul rus C. Cornilov[10]. Savantul rus deosebeşte cu grijă *materialismul mecanicist*, concepţie sterilă şi dăunătoare psihologiei (ca şi celorlalte ştiinţe), de *materialismul dialectic*. Dacă materialismul mecanicist încearcă o reducere a întregii realităţi la nişte particule omogene, desfiinţând astfel heterogenitatea realităţii şi complexitatea formelor superioare ale existenţei, materialismul dialectic recunoaşte proprietăţilor materiei o evoluţie până la formele ei cele mai complexe, ale treptelor superioare. Din acest punct de vedere privind realitatea, este absurd să vorbim despre „o opoziţie între psihic şi materie: neuro-psihismul este forma materială cea mai dezvoltată, o materie la puterea a treia"[11].

„Psihicul – spune Cornilov – este o proprietate a materiei în formele ei superioare de organizare, e exprimare introspectivă a proceselor fiziologice." Naturalismul mecanicist este o mare primejdie pentru ştiinţă. „După cum – continuă profesorul rus – tendinţa naturalismului mecanicist a fost de a înţelege întreaga varietate a fenomenelor naturii anorganice şi a celei organice ca o combinaţie mecanică şi ca o mişcare a particulelor omogene ale materiei şi astfel a încercat de a reduce toate fenomenele complexe la legile fundamentale ale mecanicii, tot aşa şi în psihologie, fie ea obiectivă sau subiectivă, s-a încercat să se înţeleagă toate formele complexe ale comportării ca o combinaţie simplă

10. C. Cornilov, „Sovremionnoie sostoianie psihologhii", în *S.S.S.R. Ucionîie zapischi*, III, Moscova, 1928, pp. 5-26.
11. *Ibidem*, p. 8.

mecanică sau o înlănţuire de elemente psihice sau de reflexe. Aici, ca un ecou arhaic al acelei vechi epoci ştiinţifice, îşi fac apariţia aceste «lanţuri» sau «asociaţii» de reflexe, aici s-au născut acele tendinţe, curente în reflexologie, de a reduce principiile şi fenomenele social-economice la legi fundamentale ale mecanicii ce nu explică nimic."[12]

„Mulţi chiar dintre materialiştii contemporani, ce vor să clădească psihologia pe baze marxiste, nu s-au eliberat de această deprindere mecanicistă în înţelegerea conduitei umane." „Unii dintr-înşii, simplificând toată varietatea realităţii, au voit să reducă fenomenele complexe la altele mai simple, împotriva avertismentelor lui Engels că o asemenea reducere a «formelor principale» la cele «secundare» este o simplă «copilărie», căci cu aceasta se şterge caracterul specific al legilor superioare."[13]

„A susţine ritos că pumnul strâns şi gândirea mea sunt fenomene de aceeaşi ordine şi a afirma cu atât mai mult că psihismul, conştiinţa omului, nu are nici o valoare bio-socială şi că nimic nu se schimbă, dacă am elimina această conştiinţă din conduita omului, aceasta înseamnă în mod vădit o simplificare a psihismului, o «ştergere», după expresia lui Engels, «a acelei caracteristici calitative speciale», a psihismului, înseamnă a identifica pe arhitect cu o albină, despre care a vorbit Marx; mai mult decât atât, înseamnă a identifica pe arhitect nu numai cu albina, dar chiar cu acel manechin ce se vede în vitrinele ceainăriilor chineze, ca o mare păpuşă ce se mişcă, numit Beau Singur Ceai. De aceea, afirmaţia că problemele psihologiei nu s-ar schimba dacă ar lipsi complet conştiinţa omului, este posibilă numai atunci când aceste probleme ale psihologiei sunt înţelese pur mecanicist, aşa cum le înţeleg behavioriştii din tabăra extremistă. Din punctul de vedere al psihologiei marxiste dialectice, «desfiinţarea» subiectivităţii în om înseamnă în înţeles social «desfiinţarea» şi a tot ce este ideologic în societate, iar în înţeles biologic înseamnă a «desfiinţa» şi partea fiziologică, prin care omul se deosebeşte nu numai de formele anorganice, dar şi de cele organice inferioare. În general aceasta înseamnă a privi simplist structura complexă a omului, ca fiinţă bio-socială, simplism care, după cum am arătat, constituie o trăsătură caracteristică a gândirii antidialectice."[14]

Am ţinut să reproducem pe larg textul lui Cornilov privitor la poziţia materialismului dialectic în psihologie, pentru a preveni confuziile ce se fac cu materialismul naiv. Aceste confuzii se pot face şi la noi.

Textul reprodus ne permite o înţelegere mai exactă a gândirii autorului, la care ne raliem în ceea ce conţine ea esenţial. Am putea observa cel mult că termenul de materialism, atât de necesar în trecut (deşi şi atunci poate că era mai potrivit termenul de „realism") pentru a marca opoziţia faţă de idealism, ar da naştere astăzi la confuzii regretabile. Principalul este în această concepţie că întreaga realitate se prezintă ca o succesiune ierarhică de forme cu complexitate crescândă şi calităţi deosebite în structura lor. Este o simplă chestiune de terminologie, dacă privim toate aceste forme ca simple manifestări ale unei substanţe neschimbătoare în esenţa ei sau, făcând abstracţie de substanţă, privim fiecare treaptă de evoluţie în ceea ce are ea ca esenţial şi deosebit de celelalte.

b) Fizicalismul. O formă nouă de materialism, cu o nuanţă specifică şi cu o gravitaţie doctrinală şi metodologică atât de puternică spre fizică, încât în mintea unor cercetători idealul tuturor ştiinţelor este de a se transforma în ştiinţă fizică, este fizicalismul. Psihologia este ameninţată de invazia fizicii. „Trăim astăzi în ştiinţă o perioadă de fizicalism."[15]

---

12. *Ibidem*, pp. 9-10.
13. Citat de autor din *Arhiva lui Marx şi Engels*, cartea 2, p. 143.
14. C. Cornilov, *op. cit.*, pp. 10-11.
15. Şt. Ţiţeica, „Ce este fizica?", în *Ethos*, III, 1-2, p. 115.

Fizicalismul reprezintă nuanţe după autori[16]. De extrema materialistă a naturalismului ne-am ocupat mai sus. Fizicalismul reprezintă şi el o formă a naturalismului. Fenomenele psihice – susţine materialismul mecanicist – sunt reductibile la cele biologice, iar acestea la legi şi fenomene fizico-chimice. Fizicalismul pozitivist, antimetafizic, al cercului vienez, susţine necesitatea introducerii unui limbaj fizical universal. Psihologia poate şi trebuie să folosească limbajul fizical, singurul limbaj obiectiv şi ştiinţific. Posibilitatea şi necesitatea folosirii acestui limbaj îşi are raţiunea în faptul că întreaga comportare a fiinţei vii, toate reacţiile prin care un organism se pune în legătură cu un obiect sau cu alte fiinţe, sunt în ultimă instanţă *fenomene fizice*. Ca să-mi exprim, de pildă, părerea despre fizicalism, trebuie să întrebuinţez mijloace şi agenţi de natură fizică. Fără acestea, conduita mea verbală nu poate fi eficientă. Dacă psihologia este o ştiinţă a comportării (şi ea nu poate fi decât o astfel de ştiinţă), ea se ocupă cu descrierea şi explicarea fenomenelor fizice. Există oare ceva la spatele acestor fenomene? Fizicaliştii mai moderaţi admit existenţa psihicului, dar îl declară incognoscibil ca atare.

Este vădit (faptul este recunoscut şi de reprezentanţii fizicalismului) că această concepţie este o *consecinţă logică a behaviorismului american watsonian*.

Dar să cercetăm tezele fizicaliştilor. „*Psihologia este o ramură a fizicii*", încheie Rudolf Carnap studiul său despre psihologie în limba fizicalistă[17].

Prima teză susţinută de autorul citat ar consta în necesitatea traducerii limbajului psihologic în unul fizic. Care este motivarea acestei necesităţi? Întâi, înlăturarea metafizicii, adică întemeierea tuturor ştiinţelor, inclusiv a psihologiei, pe baze mai ştiinţifice. Apoi, existenţa unui limbaj universal aduce cu sine *unificarea* tuturor ştiinţelor, reducerea lor la fizică. Căci „principial există numai un singur fel de obiecte, anume fenomenele fizice"[18]. Toate propoziţiile psihologiei, precum şi „*legile* psihologice sunt traductibile în limbajul fizical. Ele sunt deci, legi fizicale"[19].

Carnap îşi dă seama că aceste afirmaţii pot stârni indignarea şi pot apărea ca pretenţii exagerate. Dar ele reprezintă nu mai puţin o revoluţie ştiinţifică, similară cu marile descoperiri şi modificări radicale în orientarea spiritului de cercetare. Copernic a detronat pe om din demnitatea poziţiei sale centrale în univers. Darwin i-a răpit omului titlurile superiorităţii şi ale nobleţii faţă de lumea animală. Marx a coborât factorii determinanţi ai fenomenelor sociale din sfera ideilor în lumea materială. Nietzsche a împrăştiat nimbul ce învăluia originile moralei. Freud a coborât factorii explicativi ai reprezentărilor şi ai acţiunilor umane până în adâncul întunecos al sufletului. Acum asistăm la marele eveniment al transformării psihologiei în fizică[20].

---

16. Să nu ne închipuim că fizicalismul este reprezentat numai prin fizicieni sau prin filosofi. Impozantul volum de psihologie generală experimentală (*A Handbook of General Experimental Psychology*, Clark University Press, Worcester, 1934), lucrat în colaborare de savanţi iluştri, are ca motto la cap. I (The study of living organisms) următoarea frază a lui Santayana: „Psihologia ştiinţifică este o parte a fizicii sau un studiu al naturii; ea înregistrează acţiunile animalelor. Psihologia literară este arta de a imagina cum aceste animale simt şi gândesc" (p. 3).
Constatăm din acest motto că psihologia încearcă să facă fizică!
17. Rudolf Carnap, „Psychologie in physikalischer Sprache", în *Erkenntnis*, III, 2-3, 1932, pp. 107-143. Aceleaşi probleme îi sunt consacrate şi discuţiile din studiile următoare: Karl Duncker, „Behaviorismus und Gestaltpsychologie", *ibidem*, pp. 162-177. R. Carnap, „Erwiderung auf die vorstehenden Aufsätze von E. Zilsel und K. Duncker", *ibidem*, pp. 177-189; Otto Neurath, „Radikaler Physikalismus und «Wirkliche Welt»", în *Erkenntnis,* IV, 5, 1934, pp. 346-363.
18. Rudolf Carnap, *art. cit.*, p. 108.
19. *Ibidem*, p. 109.
20. *Ibidem*, pp. 109-110.

Iată câteva exemple de analogii între propoziţiile fizicale şi cele psihologice. A afirma că „acest suport este tare" este fapt similar cu afirmaţia : „Domnul A este astăzi iritat". Prima afirmaţie se bazează pe forma şi culoarea suportului de lemn, a doua pe mimica, gesturile şi alte expresii ale domnului A, toate perceptibile la fel, ca fenomene fizice. Când percep culoarea şi forma suportului de lemn, acesta îmi apare tare ; când percep mimica şi celelalte expresii ale persoanei A, ea îmi apare ca iritată. Şi o propoziţie şi alta sunt la fel de demonstrabile, la fel de obiective.

Propoziţiile asupra propriilor noastre stări psihice sunt exprimabile la fel. „Îmi văd mâinile tremurând", „Îmi aud vocea tremurând" etc. Corpul meu se află într-o anumită stare *fizică*, observabilă de oricine, şi toate expresiile mele arată existenţa unei supărări. Toate constatările de categoria celor fizice, cât şi a celor psihice se formulează în propoziţia de *relaţie* : „În cutare condiţii de apăsare sau de greutate, suportul se îndoaie şi se rupe". „În cutare condiţii apar mişcările de expresie, mimica, gesturile, vorbele etc."

Să examinăm validitatea şi noutatea concepţiei lui Carnap. Analogiile le găsim perfect valabile. Într-adevăr, judecăţile psihologice, în forma lor obiectivă, au aceeaşi formă ca şi judecăţile fizicale. Se pune însă întrebarea dacă a susţinut cineva contrariul. Nimeni, credem, n-a contestat vreodată faptul că judecăţile tuturor ştiinţelor tind spre o formă obiectivă, demonstrabilă şi universal valabilă. În această privinţă, limbajul oricărei ştiinţe nu poate fi decât un limbaj ştiinţific, adică obiectiv. Această afirmaţie nu reprezintă nici o noutate.

Deci nu poate fi vorba de reducerea limbajului unei ştiinţe la limbajul alteia, ci de transformarea tuturor expresiilor particulare într-un singur înţeles, cel *obiectiv*. Limbajul psihologic se aseamănă cu cel fizical numai întrucât ambele sunt *ştiinţifice*. Fizicalismul nu face decât să îngreuieze exprimarea, mergând prea departe în traducerea limbajelor, acolo unde nu este nevoie de aceasta, acolo unde sensul este prea evident. Aşa, de exemplu, în loc de a spune că „eu" (sau N) am (a) văzut o masă sau că am (are) percepţia mesei, fizicaliştii pretind că este ştiinţific să spunem : „La ora 9 şi 13 minute formularea lui Carol era astfel : «în jurul orei 9,12 minute şi 59 secunde, era în cameră o masă percepută de Carol»"[21].

Care este superioritatea acestei propoziţii ? Eliminarea termenilor subiectivi ca „eu" „acum" „aici" sau „acolo". Dar nu este nevoie de aceste precauţii. Se înţelege de la sine că dacă „eu văd o masă", o văd undeva, la un moment dat şi că „eu" sunt o persoană cu anumită stare civilă etc. Aceste determinări sunt necesare numai pentru consemnarea unui eveniment cu adevărat important, istoric şi individual, cum ar fi de pildă consemnarea trecerii rare prin meridian a unei stele sau determinarea spaţio-temporală a unei eclipse.

Ne întrebăm dacă judecata noastră formulată fizicalist este mai obiectivă decât în forma ei empirică. Nicidecum. Adevărul, atât într-un caz cât şi în celălalt, nu rezidă în formulare, ci în modul de demonstraţie şi verificare. Astfel toată precizia aparentă nu este decât o chinezărie ştiinţifică.

Discuţia în jurul „traducerii" limbajului ascunde altceva, mai grav : ideea identităţii dintre noţiunile de *fizic* şi *obiectiv*. Această idee se întemeiază pe o alta, pe identitatea *obiectivului* cu *exteriorul*. „Obiectivul" la fizicalişti nu are sensul de „valabil pentru toată lumea, pentru orice spirit", sens opus „subiectivului" ca *individual* şi *psihic*, ci are înţelesul de „material, exterior, perceptibil prin simţuri, prin observaţia *externă*" şi opus subiectivului *mintal, conştient, interior*, dat observaţiei *interne*. Se revine astfel la vechiul dualism filosofic metodologic, al percepţiei externe şi interne, de care se leagă şi dualismul ontologic ; fenomenele psihice sunt obiecte ale percepţiei interne, cele fizice – ale percepţiei externe.

Psihicul – în concepţia fizicalistă – nu se poate manifesta decât prin acţiuni fizice. Nici nu este nevoie să vorbim despre un psihic, de vreme ce numai fizicul se poate constata.

21. Otto Neurath, *art. cit.*, p. 348.

Dacă există şi ceva interior, invizibil, ce nu poate veni în relaţie cu alte fenomene, puţin ne interesează. *Obiectivitatea este exterioritate şi exterioritatea este fizică*.

Această idee este de reţinut : *sau psihicul este un fenomen de constatare ştiinţifică, dar este fizic şi exterior, sau este un fapt interior, dar atunci rămâne subiectiv şi dincolo de raza de cunoaştere ştiinţifică. Psihologia există ca fizică sau nu există ca ştiinţă*.

Această teză paradoxală este susţinută de Fred Bon[22] : *psihicul există, dar nu este obiect al psihologiei*. Iată argumentarea.

O stare psihică este un conţinut de conştiinţă. Conştiinţa nu se poate defini. Ea se poate constata numai de fiecare subiect în parte. Conţinutul ei este *dat pentru unul singur*. Am în faţa mea un birou, o bibliotecă, interiorul unei camere. Închid ochii şi totul dispare ; îi deschid şi lucrurile apar din nou în faţa mea. Dar îmi dau seama că ele continuă să existe, chiar după ce am închis ochii ; ele există ca obiecte transcendente faţă de conştiinţa mea. În calitate de conţinuturi de conştiinţă, ele îmi aparţin exclusiv şi nimeni nu poate şti – afară de mine – *cum* există ele. O ştiinţă introspectivă a unei singure experienţe, incomparabilă şi neverificabilă, nu este de conceput. Din identitatea expresiilor şi a reacţiilor nu se poate deduce identitatea trăirilor. Eu pot numi „roşu" conţinutul trăirii mele ; acelaşi termen îl poate aplica şi altcineva percepţiei sale. Nu se poate niciodată şti dacă trăirea mea de roşu este identică cu a altuia. Cuvintele şi concepţiile presupun realităţi comparabile şi, în ultimă instanţă, realităţi de natură *fizică*.

Este clar – spune Fred Bon – că psihicul există, dar nu poate fi gândit, exprimat, în ceea ce are el particular ; *psihicul nu poate constitui obiectul unei ştiinţe*. Dar psihologia există. Şi ea va continua să existe numai fiindcă şi întrucât *nu se va ocupa de psihic*, ci numai de relaţii, de reacţii ce privesc legăturile dintre om şi lucruri sau dintre om şi om. Obiectul psihologiei, deci, nu este decât studiul relaţiilor mutuale între obiecte şi subiecte.

Ce deosebire există în cazul acesta între fizică şi psihologie ? Psihologia este o fizică ce se ocupă de *om*. Ea este o ramură a antropologiei, o ştiinţă a naturii[23].

Aici am ajuns din nou la punctul nevralgic al fizicalismului. În aparenţă, psihologia ar studia relaţiile de natură *fizică* între om şi ceilalţi oameni sau între om şi obiecte. Dar ce deosebire este atunci între reacţia pielii mele la lumina soarelui, a acţiunii de reflexie a unei cantităţi de raze şi de absorbţie a altei cantităţi şi reacţia mea verbală : „mi-e cald ! " ? „Nici una", va răspunde fizicalistul. Căci şi reacţia verbală, va spune el, se reduce la o cantitate de vibraţii aeriene, de natură fizică. Persoana care mă aude receptează aceste vibraţii pentru a-mi răspunde tot printr-o acţiune fizică, întinzându-mi umbrela. Iată că suntem în lumea manechinelor !

Se înţelege de ce atitudinea lui Carnap devine şovăitoare. Nimeni nu poate contesta că reacţiile psihice s-ar putea descrie în termeni fizici, conduitele având loc într-o lume materială şi efectuându-se prin intermediul forţelor fizice, în cadrul legilor acestora. Pentru a putea scrie acest studiu trebuie să mă supun tuturor legilor fizice şi desigur că fiecare gest al meu poate fi înregistrat de aparatele fizicale. Totuşi, a face psihologie înseamnă oare a fotografia, a filma, a înregistra pe plăci vocea, scrisul etc., cum pare a susţine Carnap ?[24] Este o poziţie de nesusţinut, căci este absurdă.

Dar atunci ce fel de relaţii studiază psihologia ? Nu orice relaţie – ne spune Fred Bon – ci numai *„interacţiunile obiectelor cu subiecţii care cunosc şi acţionează, care gândesc şi voiesc"*[25].

---

22. Fred Bon, „Der Gegenstand der Psychologie", în *Erkenntnis*, IV, 5, 1934, pp. 363-377.
23. *Ibidem*, p. 372.
24. Rudolf Carnap, *art. cit*, p. 135.
25. *Ibidem*, p. 371.

Dacă obiectul psihologiei este studiul relaţiilor dintre obiecte şi o conştiinţă, nu vedem noutatea poziţiei fizicalismului. S-a ajuns la *definiţia curentă* a psihologiei!

Fred Bon încearcă, totuşi, să apere poziţia unei psihologii fără psihic, excluzând conştiinţa, faptul psihic, din domeniul psihologiei. Se ajunge însă la o contradicţie. Psihologia studiază interacţiunile obiectului cu un subiect conştient, dar ce este acesta nu ştie nici subiectul însuşi. Ideea se poate formula astfel: *psihologia studiază fenomenele fizice umane care nu prezintă, practic şi ştiinţific, nici o deosebire faţă de obiectele materiale*. Absurditatea este vădită!

Punctul de plecare al argumentării fizicaliste este greşit. Fred Bon se sprijină pe afirmaţia: psihicul este un conţinut de conştiinţă, iar conţinutul de conştiinţă este un fapt subiectiv, *dat pentru unul singur*.

O dublă eroare! Dacă senzaţiile sunt conţinuturi de conştiinţă, masa nu este un conţinut de conştiinţă. Nici pentru mine, nici pentru altul. Senzaţia îmi aparţine, dar roşul nu. Senzaţia mea de roşu nu este roşie, după cum nici ideea mea de durere nu este dureroasă. Un martor care mă vede privind masa nu spune despre mine că am un conţinut perceptiv de masă, ci că *privesc masa*. *Psihic nu înseamnă implicit subiectiv, nici interior*.

Actul meu psihic nu se produce exclusiv în interiorul unei conştiinţe, perceptibil numai de mine, ci este în parte perceptibil şi inteligibil de oricine altcineva, *condiţiile trăirii aflându-se în mare parte în afară de mine*. Percepţia mea de masă implică o relaţie concretă, vizibilă, adică exterioară, obiectivă, între mine şi masă. Această legătură poate fi dovedită prin întreaga mea comportare faţă de masă: prin gestul îndreptat spre masă, prin expresia mea verbală, prin ocolirea mesei sau prin schiţarea conturului ei cu mâna, prin aşezarea unui obiect pe masă etc. Toate acestea arată că ceea ce văd eu este o masă şi că ştiinţa (sau conştiinţa) mea este până la un punct *identică*, sau poate deveni identică, cu ştiinţa altora. Ca atare, *actul meu de percepţie nu este un act dat pentru unul singur*[26].

Se poate oare tăgădui, totuşi, că o percepţie n-ar conţine nimic din ceea ce mi-ar aparţine numai mie, ceva strict *individual*, *intern* şi *subiectiv*, aşa-zisa „*trăire*”? Ch. Blondel a încercat în lucrarea sa *Conscience morbide* (1914) să ne convingă de existenţa unor fenomene psihice originale şi „pure”, dezbrăcate de învelişul lor social, oarecum stereotip, comun şi comunicabil. Dedesubtul unui strat de conştiinţă în care noi gândim cu şabloane sociale, există un strat subiectiv, inefabil şi inexprimabil, „dat pentru unul singur”.

Această infraconştiinţă originală şi subiectivă este o regiune crepusculară. Atât cât se păstrează legătura cu lumea, ea este inteligibilă şi psihică. Dacă se rupe de lume, ea se destramă devenind un fapt fiziologic, adică inexistent ca psihic, atât pentru subiect cât şi pentru obiect (sau alte obiecte).

Admitem, totuşi, existenţa unor *fenomene interne*, fără însă ca aceste fenomene să le considerăm ca subiective, inexprimabile şi neverificabile. Dacă fenomenul „văd o masă” este, ca fapt neverbal şi nereflexiv, aproape în întregime dizolvat în relaţia eu – masă, constatarea reflexivă „am o percepţie de masă” este un fenomen intern; el poate rămâne *invizibil*, căci reprezintă o *reacţie secundară*, suprapusă celei dintâi. Ea nu semnifică o realitate materială, ci una psihică.

Dacă structura senzorială este un simbol pentru masă, conceptul de percepţie simbolizează percepţia. Când afirm: „am o percepţie de masă”, conştiinţa mea n-are înţelesul judecăţii, ci înţelesul percepţiei, al obiectului judecăţii, după cum în reflecţia „văd o masă”

26. Definiţia psihicului ca „dat pentru unul singur” este curentă şi printre psihologi. „Trăirile conştiinţei pe care le are un individ şi care pot fi percepute numai de el, obişnuim a le numi *psihice*, prin contrast cu *lucrurile materiale*, perceptibile pentru mai mulţi” (Harald Schjelderup, *Psychologie*, de Gruyter, Berlin,1928, p. 3).

n-am conştiinţa nici a judecăţii, nici a percepţiei, ci a lucrului semnificat de percepţie, adică înţelesul de *„masă”*.

Percepţia este un fenomen psihic ce *se referă* la un obiect material. Înţelesul: „văd o masă” este deosebit de conştiinţa de percepţie, de: „am percepţia de masă”. Conştiinţa mea de percepţie ca fapt psihic, ca şi conştiinţa mea de masă ca fapt fizic, devin „percepţie” respectiv „masă” o dată cu *actul de judecată*.

Cassirer are dreptate văzând în *simbolizare* cea mai importantă funcţie a conştiinţei[27]. Senzaţiile, imaginile, conceptele sunt simboluri.

Într-adevăr, prin aceste scheme mintale vedem lumea, aşa cum am vedea-o prin ochelari, fără a fi conştienţi de existenţa instrumentului intermediar. Tot aşa, citind, gândim sau ne imaginăm situaţiile descrise fără a avea conştiinţa literelor şi a cuvintelor ce servesc de suport material şi intermediar înţelesului. Dar conştiinţa mea, în actul de reflecţie, se întoarce asupra instrumentului însuşi, asupra semnelor înseşi, cercetând raporturile dintre ele sau relaţiile dintre ele şi realitatea semnificată.

Când simbolurile vizează obiectul primar fac ştiinţă naturală sau fizică. Actul introversiunii conştiinţei mă duce spre psihologie, filologie, fonetică, gramatică, morfologie, logică sau matematică. Copiii şi primitivii n-au conştiinţa deosebirii dintre simbol şi realitatea corespunzătoare. Aşa ne explicăm gândirea lor magică şi lipsa unui univers mintal stabil, de sine stătător.

În romanul *Contrapunct**, Aldous Huxley face o descriere subtilă a unei lecţii de geografie. Copilul nu înţelege de ce locul Angliei de pe globul geografic este indicat cu roşu, când locul unde se află el (grădina) este verde. Geografia presupune şi ea, ca orice ştiinţă, o clară distincţie între simbol şi realitate. Altfel nu poate fi citită o hartă: o regiune nu poate fi determinată geografic decât cu ajutorul unei hărţi mintale sau materiale, în orice caz cu ajutorul unei structuri simbolice. Lumea „reală” şi materială o vedem şi o înţelegem cu ajutorul lumii mintale şi simbolice.

Cu ajutorul noţiunii de simbol înţelegem interioritatea lumii psihice. Percepţia de masă ca atare este într-adevăr o stare interioară, delicată, dar cu uşurinţă *exteriorizabilă* prin limbaj şi gesturi. Dacă afirm în faţa unui psiholog că am o percepţie de masă, sunt înţeles îndată. Demonstraţia mea va avea însă un caracter *verbal* sau *abstract*. Numai pe acest plan se poate dovedi că starea mea este o percepţie şi nu o halucinaţie sau reprezentare. Demonstraţia mea se poate deplasa şi pe plan terminologic, arătând că ceea ce trăiesc se încadrează perfect în definiţia termenului de percepţie. În scopul acesta pot recurge şi la ajutorul dicţionarului. Când, însă, încerc să dovedesc existenţa *mesei* cu anumite proprietăţi ale acesteia etc., procesul meu de reflecţie şi obiectivare se aşază pe linia preocupării ontologice *fizicale*. Toate demonstraţiile mele se grupează atunci în *sistemul fizical*.

Aşadar, şi într-un caz şi în altul (în sistemul fizical cât şi cel psihologic) avem de-a face cu fapte obiective sau obiectivabile, exterioare sau interioare, dar numai exteriorizabile, demonstrabile sau verificabile în mod deosebit: într-un sistem fizical într-un caz şi în unul psihologic în alt caz.

În concluzie, pornind de la un dat primar şi nediferenţiat eu – lume, conştiinţa structurează unele conţinuturi în configuraţii externe cu înţelesuri *fizice*, iar altele în configuraţii interne cu înţeles *subiectiv* şi în raport cu unul obiectiv. Acestea, din conţinuturi subiective, vor deveni la rândul lor *obiecte* de judecată *psihologică*.

În judecăţile mele asupra mea însumi pot fi subiectiv sau obiectiv, la fel ca şi în judecăţile asupra lucrurilor din afară. O stare emotivă de frică o pot interpreta ca o

---

27. Ernst Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, Bruno Cassirer Verlag, Berlin, 3 vol., 1923-1929.

* Tr. în rom. *Punct contrapunct* (n.red.).

atitudine de curaj, un sentiment egoist ca o pornire altruistă şi dezinteresată, o iubire ca sentiment de prietenie etc. Cu ajutorul simbolurilor, al schemelor adaptate la fiecare din aceste categorii de conţinuturi, conştiinţa reflexivă creează adevăruri, adică credinţe *obiective*, corespunzătoare unei lumi de obiecte, de realităţi în sine.

Şi fizica şi psihologia pornesc de la o experienţă comună ajungând la o conştiinţă de acelaşi nivel ştiinţific, la două categorii de adevăruri, pe două căi distincte şi paralele. *Obiectul* într-un anumit sens ca şi *adevărul* sunt abstracţii şi creaţii ştiinţifice. Adevărat este ceea ce are caracter obiectiv şi universal valabil, acord între cunoştinţă şi obiect, ceea ce nu contrazice judecăţile noastre despre obiectul respectiv.

Din lupta subiectului cunoscător cu obiectul de cunoscut se realizează *sinteza, acordul prin adevăr între cunoştinţă şi realitate*.

Am încercat să dovedim până acum, împotriva tezei fizicaliste, că: 1) asupra fenomenelor psihice se pot face judecăţi *obiective*, ca şi asupra faptelor fizice; 2) fenomenele psihice nu sunt date numai pentru unul singur, ci sunt şi ele exterioare sau exteriorizabile.

Dar fizicaliştii ne-ar putea obiecta că ceea ce este exterior într-o comportare umană nu este psihicul, ci fenomenul fizic. *Exteriorul nu este decât fizic*. Rămâne de demonstrat *existenţa fenomenelor exterioare ca fapte psihice*.

Trebuie să menţionăm din capul locului că *exterior nu este identic cu obiectiv*, adică, în principiu, *independent* de o conştiinţă *individuală*. Există fenomene exterioare *faţă* de o conştiinţă şi *pentru* o conştiinţă, după cum există şi fenomene exterioare independente de o conştiinţă. Nici nu se poate susţine că, deşi faptele legate de o conştiinţă sunt *subiective* şi pur şi interne, asupra lor nu se pot formula judecăţi psihologice *obiective*. Judecata: „la orizont *văd* luna mai mare decât la zenit" exprimă o constatare psihologică obiectivă a unui fapt care, privit ca fizic, este susceptibil de o judecată subiectivă: „luna la orizont *este* mai mare decât la zenit". Dar să analizăm câteva exemple.

Să ne întrebăm, de pildă, dacă un scaun este obiect fizic. Întrebarea poate părea banală. Dar numai la un examen superficial. Răspunsul fizicianului prin raportarea la structura fizică a scaunului şi înşirarea proprietăţilor lui fizice şi chimice nu poate epuiza *înţelesul de scaun* ca atare. Căci să ne închipuim numai că omul n-ar avea forma lui corporală bipedă şi nici deprinderea de a se aşeza. În faţa unui atare om – fie el cât de savant fizician – scaunul n-ar avea semnificaţia de scaun. Trebuie să admitem că, pe lângă însuşirile lui fizice şi chimice, scaunul mai posedă o proprietate caracteristică, *de a servi omului pentru a se aşeza pe el*. Această funcţie *îi aparţine* şi nici un fizician nu poate susţine că ea ar fi de *natură fizică*. Chiar dacă realizarea formei proprii scaunului presupune o anumită dispoziţie materială a părţilor constitutive, această realizare reprezintă o concretizare şi o materializare a unui *sens* ce nu poate fi conceput *fără raportarea obiectului la o conştiinţă umană* cu tot trecutul acesteia, cu preferinţele şi deprinderile ei. Putem spune chiar mai mult: sensul deplin al scaunului îl căpătăm postulând existenţa unei societăţi cu întregul ei trecut economic şi industrial, cu anumite gusturi şi anumit standard de viaţă. Lăsăm aici intenţionat de o parte sensul artistic ce se adaugă la funcţia pur utilitară şi cotidiană a scaunului.

Cu tot riscul de a fi fastidioşi, să analizăm un alt exemplu. Ce este ceasul de aur pe care îl văd pe masa mea? Fizicianul, prin cunoştinţele sale fizicale, nu va putea epuiza înţelesul acestui obiect, fără a-l raporta la o conştiinţă umană, ştiinţifică, industrială, estetică şi economică. Numai astfel vom înţelege alegerea materialului, întregul mecanism, rostul cadranului şi al cifrelor acestuia, al monogramei ca semn de proprietate etc.

Descrise în limbaj fizicalist şi prin concepte exclusiv fizicale, obiectele din exemplele citate îşi pierd înţelesul lor specific. Pentru a avea un *sens* (psihologic, economic, artistic etc.), aceste obiecte trebuie privite în relaţie cu o conştiinţă umană, colectivă. Explicaţia este

limpede. Dacă scopul fizicii este de a se limita la descrierea şi explicarea obiectelor şi a fenomenelor *independente de o conştiinţă*, în relaţiile lor numai între ele, cum se poate cere fizicianului înţelegerea şi explicarea unui lucru a cărui *formă este produsul relaţiei acestuia cu o conştiinţă ?*

Deşi substanţa ca material de fabricaţie a scaunului şi a ceasului a existat şi continuă să existe şi după fabricaţia lor, obiectele păstrându-şi fiinţa lor fizică, acestei realităţi fizice i se suprapune un sens nou, obiectivat şi concretizat, un sens uman, *cultural*, rezultat din *contactul acelei materii cu fiinţa socială umană*.

Putem rezuma analiza exemplelor astfel : în clipa când scaunul sau ceasul sunt gândite şi descrise ca obiecte fizice, ele încetează de a mai fi ceea ce sunt (respectiv scaun sau ceas), iar dacă sunt privite ca scaun sau ceas, ele încetează de a mai fi fizice. Ce sunt ele atunci ?

Putem afirma fără teamă : ele sunt *obiecte culturale*. Spre a evita confuziile, precizăm : ca „materie" ele sunt fizice, ca scaun sau ceas ele sunt obiecte culturale[28]. Avem aşadar obiecte exterioare şi concrete, dar *nemateriale* şi *nefizice*.

Dar obiectele din exemplul dat n-au numai o existenţă culturală, ci şi una *psihică*. Scaunul şi ceasul îmi aparţin. De ele mă leagă un anumit grad de intimitate şi familiaritate, pe care obiectele străine nu-l au, oricât de mare ar fi asemănarea între ele şi scaunul sau ceasul meu. Eu le acord o valoare ce nu are nimic comun cu valoarea economică. Ca atare, ele au pentru mine o *fizionomie psihică* cu totul particulară, individuală. Pentru *mine* ele au o existenţă *psihică*. Această existenţă, bineînţeles, este exterioară şi concretizată în natura fizică a obiectelor. Eu o pot judeca drept *subiectivă* sau ca o proiectare în afară a unor stări ale mele interioare ; nu mai puţin ele există încorporate în obiect. Lucrurile noastre casnice au o viaţă legată de existenţa noastră, un trecut al lor, atracţia lor. Ele au o *expresie* sau o semnificaţie fiziognomică, după Heinz Werner[29], o expresie *pentru mine*.

Aceste *obiecte psihice* nu sunt simple iluzii, existenţe fenomenale fără nici o acţiune eficientă. Un cuib al unei păsări poate fi identic, ca obiect fizic, cu oricare alt cuib ; această identitate, însă, nu suprimă enorma deosebire psihică între ele, cu consecinţe practice imense ce decurg din această deosebire. Masa mea, cu timpul, prin înlocuiri succesive ale diferitelor piese, prin reparaţii în cursul anilor, îşi schimbă cu totul materialul, rămânând pentru mine *aceeaşi*.

O mamă, în aşteptarea încordată a rezultatului unei operaţii grele a fiului său, primeşte telegrama : „Fiul dv. este pierdut". De aici, deznădejde şi deprimare profundă. A doua zi primeşte o altă telegramă : „Fiul dv. nu este pierdut". Reacţie de bucurie şi speranţă. Deosebirea fizică stă numai în două litere. Ce reprezintă o telegramă ? „Deznădejde şi lovitură morală într-un caz, speranţă în al doilea", va spune psihologul. „Anumite excitaţii şi vibraţii", va spune fizicianul. Şi unul şi altul au dreptate, fiecare din punctul său de vedere. Luate în sine, independent de subiect, caracterele telegramei sunt fenomene fizice ; în raport cu conştiinţa maternă, ele „aduc" viaţă sau moarte. În raport cu o conştiinţă socială, telegrama este un obiect cultural. Numai deposedându-l de relaţiile lui, adică suprimând ceea ce constituie proprietatea lui caracteristică, conţinutul telegramei îşi pierde sensul psihologic, iar simbolurile devin simple vibraţii electromagnetice şi indiferente, cu simpla diferenţă, între cele două telegrame, a unui număr de vibraţii în minus, corespunzător cuvântului „nu". Rămâne fizicianului sarcina să facă fizica lui „nu" !

Existenţa unei ambianţe psihice ne permite o psihologie *obiectivă*. Căci pornind de la analiza obiectului sau a ambianţei, putem face inferenţe cu privire la structura psihologică

28. Ne dăm seama de cercul vicios : fizica este studiul materiei, materia este un produs al punctului de vedere fizical. Subiectul se defineşte prin obiect şi viceversa. Fizicul ca şi psihicul nu se pot defini decât negativ sau comparativ, fiindcă ele sunt noţiuni *relative*.

29. H. Werner, *Einführung in die Entwicklungspsychologie*, Barth, Leipzig, 1933, pp. 53-67.

a conştiinţei subiectului. Este suficient să examinăm o bibliotecă particulară pentru a ne da seama de interesele dominante ale proprietarului bibliotecii şi de preferinţele sale intelectuale. Lumea cărţilor este exteriorizarea universului nostru mintal. După cum din relaţiile de prietenie, din psihologia prietenilor, putem *trage* concluzii cu privire la psihologia persoanei ce ne interesează, tot astfel rafturile unei biblioteci personale oglindesc natura şi orânduirea intelectuală a proprietarului. Toate, bineînţeles, integrate în întreg ambianţei şi coroborate cu alte realităţi şi amănunte. Psihologia romanului poliţist se întemeiază în fond pe o psihologie obiectivă, o psihologie care, însă, este departe de a fi fizicală.

Dar chiar faptele noastre psihice le orânduim în funcţie de punctele de reper exterioare, materiale sau sociale. Meritul lui Halbwachs[30] este de a ne fi demonstrat că memoria noastră, adică orientarea noastră în timpul personal şi psihologic, se sprijină pe fenomene exterioare nouă, de natură socială. Cu drept cuvânt spune şi Wallon că „a avea conştiinţa de sine este de a te cunoaşte prin intermediul lumii externe”[31].

Suntem în măsură să spunem că din punct de vedere psihologic *lumea este ceea ce credem noi despre ea*. Diferenţa între perspectiva fizicalistă şi cea psihologistă devine clară. Fizicaliştii fac abstracţie de conştiinţă, de credinţă, de atitudinea subiectului faţă de obiect. Ei privesc obiectul independent de *conştiinţa* individuală şi este normal să nu se găsească în obiectul respectiv nimic psihic. În momentul în care am separat lucrul sau conduita de subiect nu putem pretinde de a găsi în ele ceva din al subiectului, căci *lumea psihică este lumea credinţelor noastre individuale*.

Ch. Bühler imaginează o descriere, asemănătoare unor descrieri reale, în spiritul behaviorismului radical a cărui variantă este fizicalismul. „Acum copilul mişcă degetul mare, acum ridică piciorul, acum alt picior; le mişcă alternativ cu iuţeala de 25 cm pe secundă” sau: „copilul mişcă neliniştit amândouă picioarele – se declară –, în timp ce mama şterge nasul copilului, acesta mişcă capul în dreapta şi în stânga cu anumită iuţeală”...[32] Se vede cum se poate ajunge la vidarea completă a înţelesului prin izolarea comportării atât de ansamblul psihic cât şi de situaţie.

În concluzie, fizicalismul sau susţine idei comune asupra cărora nu există nici o îndoială, sau face afirmaţii cu adevărat îndrăzneţe ce nu se pot însă susţine. Acestei concepţii, ca şi multor alte idei pretins revoluţionare, i se pot aplica vorbele de spirit: „ceea ce este adevărat nu este nou, iar ceea ce este nou nu este adevărat”. Sub semnul obiectivităţii, ştiinţa este aceeaşi. Ceea ce este obiectiv nu este prin definiţie şi fizical. După cum ceea ce este subiectiv nu este în mod necesar psihologic. Psihicul devine şi el obiect de judecată *obiectivă*, ca şi fizicul. Nici „exterior” nu este identic cu „fizic”. Fenomenele exterioare nu sunt numai fizice; ele pot fi culturale şi psihice. A le suprima nota psihică înseamnă a le desfiinţa sensul, a le face neinteligibile. *În efortul de a crea din psihic o lume „ştiinţifică”, fizicalismul o transformă într-o realitate neinteligibilă*.

Psihologicul şi fizicalul aparţin aceleiaşi lumi a obiectivităţii şi a adevărului ştiinţific, având însă obiecte diferite. Psihologia studiază psihicul, iar fizica natura fizică. Ce este psihic şi ce este fizic?

c) *Fizic şi psihic*. Un efort remarcabil în problema delimitării realităţii fizice faţă de cea psihică a fost făcut de Franz Brentano[33]. Psihicul, după acesta, nu se poate caracteriza negativ prin lipsa de spaţialitate. Însuşirea lui caracteristică este inexistenţa intenţională

30. M. Halbwachs, *Les cadres sociaux de la mémoire*, Alcan, Paris, 1925.
31. H. Wallon, „Le problème biologique de la conscience”, în *Nouveau traité de psychologie* (G. Dumas), vol. I, 1930, p. 328.
32. Ch. Bühler, *Kindheit und Jugend*, Hirzel, Leipzig, 1931, p. 3.
33. F. Brentano, *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, 2 vol., Meiner, Leipzig, 1924-1925; în special vol. I, pp. 109-140.

sau mintală a obiectului. Numai în lumea psihică ne găsim în faţa *unei realităţi care conţine o altă realitate*, cuprinzând-o fără a o poseda însă, sub o formă *reală*. Astfel, un sunet există ca o *obiectivitate imanentă* cuprinsă în conştiinţa noastră, *în actul de a auzi*. Sunetul este obiect fizic ; el este conţinutul *actului* de a auzi, fenomen de natură *psihică*, fiindcă se raportează la un obiect, la un conţinut. *Relaţia intenţională* este însuşirea specifică a fenomenului psihic. Acesta devine obiect al *percepţiei interne* şi, la rândul său (ca obiect primar), poate deveni obiectul unei reprezentări, judecăţi sau al unui sentiment. Un sunet mi-l poate reprezenta, îl pot admite sau respinge, îl agreez sau nu. Asupra realităţii obiectului nu mă pot pronunţa cu certitudine, căci sunetul, de exemplu, poate exista sau nu, pe când actul psihic al judecăţii mele, fie aceasta adevărată sau falsă, există cu certitudine. Singura existenţă adevărată, indubitabilă, *evidentă*, este cea psihică.

Explicaţia lui Brentano este ingenioasă şi în bună parte acceptabilă. Ea conţine însă, iniţial, unele idei vulnerabile. Aşa se explică de ce, cu tot efortul de a evita noţiuni transcendente, Brentano interpretează sunetul, culoarea, cald, rece, când ca obiecte *fizice*, când ca simple *conţinuturi* primare *psihice* ale conştiinţei[34].

Partea pozitivă a analizelor acestui psiholog este relevarea însuşirii fundamentale a psihicului ; *relaţia intenţionată cu obiectul*. Nu există psihic fără a se raporta la ceva.

A doua idee importantă, împrumutată din filosofia scolastică, este deosebirea dintre obiectul *primar* al conştiinţei şi obiectul *secundar*. Sunetul, obiectul intenţional, în actul de a auzi este obiectul *primar* al conştiinţei, iar actul însuşi de a auzi, ca obiect de reprezentare, judecată sau sentiment, este obiectul *secundar* al *percepţiei noastre interne*.

Criteriul de deosebire între faptul psihic şi cel fizic, ce s-a impus sub diferite forme aproape în întreaga lume a psihologilor, este al lui Mach[35]. Deosebirea dintre fizic şi psihic nu există iniţial, întrucât la originea psihologiei, ca şi a fizicii, se află aceeaşi experienţă imediată şi indiviză a „elementelor". Aceste „elemente" în raport cu un „eu" sau cu „corpul" sunt *senzaţii*, iar în raport cu alte fenomene sunt obiecte *fizice*. „*O culoare* este un obiect fizical – spune Mach – îndată ce noi îl privim, de exemplu, în dependenţa sa de o sursă luminoasă (alte culori, căldură, spaţiu etc.). Dacă cercetăm, însă, *dependenţa* sa faţă de *retină* [...], ea este un obiect *psihologic, o senzaţie*. Nu *conţinutul* (*der Stoff*), ci *direcţia de cercetare* este deosebită în ambele domenii."[36] „Fizicul şi psihicul conţin elemente *comune* şi nu se află în opoziţie absolută unul faţă de altul, aşa cum se crede obişnuit."[37] „Avem în faţa noastră în acelaşi timp elemente ale lumii reale şi elemente ale lumii eului. Singurul lucru care ne poate interesa, în afară de aceasta, este *dependenţa funcţională* (în sens matematic) a acestor elemente între ele."[38] Psihicul şi fizicul se confundă, deci, în experienţa primară. Ele pornesc dintr-o rădăcină comună.

Poziţia lui Mach este aproape unanim acceptată. O distincţie similară face şi W. Wundt. „Expresiile de experienţă externă şi experienţă internă nu înseamnă obiecte diferite, ci *puncte de vedere diferite* aplicate în prelucrarea şi înţelegerea experienţei unitare de sine."[39] Ştiinţele naturii „privesc *obiectele* experienţei în proprietăţile lor gândite independent de subiect". Psihologia „cercetează conţinutul întreg al experienţei în raporturile sale

34. Interpretul său von Kraus explică într-o notă că studiul *cauzelor* transcendente ale senzaţiilor aparţine fizicii (*op. cit.*, p. 259). Dar ce sunt aceste cauze în afară de o conştiinţă care să le gândească ?
Vezi discuţia ideii lui Brentano în Edmund Husserl, *Logische Untersuchungen*, Niemeyer, Halle, 1922, vol. II, pp. 222-244.
35. E. Mach, *Die Analyse der Empfindungen*, ed. a 6-a, Fischer, Jena, 1911.
36. *Ibidem*, p. 14.
37. E. Mach, *La connaissance et l'erreur*, Flammarion, Paris, 1919, p. 22.
38. *Ibidem*, p. 23.
39. W. Wundt, *Grundriss der Psychologie*, ed. a 9-a, Engelmann, Leipzig, 1909, p. 3.

cu subiectul şi în proprietăţile ce li se atribuie de acesta". Rezultă clar că psihicul şi fizicul „nu sunt în realitate obiecte diferite, ci reprezintă unul şi acelaşi conţinut, într-un caz în cercetarea ştiinţelor naturii, făcând abstracţie de subiect, în celălalt caz în cercetarea psihologică a proprietăţilor sale nemijlocite, privite în relaţiile sale generale cu subiectul"[40].

O analiză şi mai clară ne oferă psihologul elveţian, Larguier des Bancels[41]. „Privesc luna în momentul când se ridică. O apreciez ca enormă. Fotografiez discul astrului. Îl găsesc aproape egal la zenit. Mărirea înregistrată de ochiul meu o consider de azi înainte ca iluzorie şi cer o explicaţie psihologului. De ce? Fiindcă fenomenul nu există decât pentru ce cel vede. Admit, dimpotrivă, că imaginile formate pe placă corespund dimensiunilor reale ale obiectului. De ce? Fiindcă de data aceasta fenomenul este independent de cel ce-l observă şi orice instrument de măsurare ar permite să-l sesizeze. Aceste fenomene – şi unul şi altul – reprezintă date sensibile. Numai că aceste date sensibile nu sunt considerate din acelaşi punct de vedere în ambele cazuri. Înfăţişată ca atare, senzaţia aparţine fizicii. Înfăţişată în raportul său cu individul, conştient de ea, ea aparţine psihologiei."[42]

Dacă analizăm exemplul lui Larguier des Bancels, constatăm într-adevăr că este vorba de *două* realităţi: fizică şi psihică. Atunci când afirm că „luna *este* mai mare la orizont decât la zenit", fac o afirmaţie despre *lună*, ca realitate *în sine*, independentă de cel ce-o priveşte, o judecată cu pretenţie de valabilitate universală. Dar cu ajutorul aparatelor şi instrumentelor se dovedeşte că luna văzută de *mine* nu este o lună cum ar fi ea *în sine* şi că ea are aceeaşi mărime (razele ajungând la retină cu acelaşi grad de dispersiune) la diversele ei înălţimi. Se constată că afirmaţia mea anterioară fusese eronată şi subiectivă. Se face o altă judecată: „luna are aceeaşi mărime la orizont ca şi la zenit". Ambele judecăţi se referă la un obiect fizic, sunt, deci, *fizicale*, numai că prima este o eroare, a doua conţine un adevăr, caracterul de adevăr păstrându-se până la eventuala contrazicere a acestei judecăţi de către o alta, pe bază de cercetări mai exacte. Prima judecată devine *subiectivă* în lumina celei de a doua judecăţi *obiective*. Una exclude pe cealaltă. Nu se poate susţine, însă, că în primul caz ne refeream la lună ca fapt *psihic*. Numai *cauza* erorii fizice se află în legile perceptive, de natură psihică, individuală.

Dar eu pot emite încă o judecată, care să nu fie în contradicţie cu adevărul fizic, o judecată *psihologică* şi anume: „deşi luna *este* la fel... *eu o văd* cu diametrul mai mare". Afirmaţia este identică cu propoziţia: „luna *pentru mine* este...". Aceste două judecăţi psihologice le consider adevărate, adică *obiective*, adică valabile pentru oricine ar putea observa percepţia mea despre lună. Ea *se referă la percepţia de lună aşa cum această percepţie există în sine, independent de orice conştiinţă individuală; exact ca şi faptul fizic*. Deosebirea se vede în faptul că în *cazul obiectului fizic judecata se referă la o realitate independentă de conştiinţă, pe când în cazul psihicului actul priveşte o realitate rezultată dintr-un raport al conştiinţei cu un obiect*. Relaţia subiect – obiect este evidentă în ambele judecăţi, de grad diferit (eu – luna; eu – percepţia de lună): „*luna în raport cu mine este* un astru cu dimensiuni" şi „*eu în raport cu luna am percepţia* unui astru mărit la orizont"[43].

Spre a evita contradicţia (sau premisa elementaristă a lui Mach, a „elementelor") prin afirmaţia că „aceeaşi" lună sau aceeaşi senzaţie poate fi psihică sau fizică, vom spune că acelaşi fenomen („ceva") poate fi gândit ca independent de o conştiinţă, în raport numai cu alte fenomene similare, ca obiect al fizicii, sau în raport cu o conştiinţă, ca fapt psihic şi

40. *Ibidem*, pp. 11-12.
41. J. Larguier des Bancels, *Introduction à la psychologie*, Payot, Paris, 1921, p. 18.
42. Autorul întrebuinţează termenul de *senzaţie*. Faptul anterior dobândirii semnificaţiei de fizic sau psihic nu poate fi senzaţie, fapt eminamente psihic. Ideea a fost discutată şi criticată în studiul nostru *Conştiinţă şi inconştient*, Bucureşti, 1942, pp. 14-15.

obiect al psihologiei. Astfel ajungem la contradicţii implicite: „luna (obiect fizic şi independent de mine) este o realitate psihică (obiect dependent de mine)" sau: „senzaţia (fapt psihic, dependent de o conştiinţă) este o realitate fizică (obiect independent de o conştiinţă). Avem paradoxul semnalat de Goblot: „Acest fenomen interior este exterior, acest dat subiectiv este obiectiv"[44].

Distincţiile făcute sunt mai ales de natură teoretică şi abstractă, căci în fapt ele adeseori se şterg. Noi formulăm despre lumea *din afară* o mulţime de judecăţi cu intenţia de a exprima *adevăruri* despre realităţi independente de noi, şi aceste judecăţi se dovedesc mai târziu erori fizicale condiţionate psihologic, deci traductibile în adevăruri *psihologice*. Iată de ce s-ar putea susţine că o parte din judecăţile fizicale se transformă cu timpul în propoziţii psihologice. Astfel, o serie de calităţi socotite cândva „primare", adică făcând parte din lucruri şi independente de o conştiinţă individuală (fizice), au devenit „secundare", adică psihice. De când s-a stabilit această deosebire, nu mai este corect să susţinem că „masa este neagră", ci mai exact: „am percepţia unei mese negre".

Conştiinţa fizicală ştiinţifică transformă necontenit judecăţile noastre fizicale individuale şi subiective în judecăţi mai obiective, înlăturând subiectivitatea[45]. Presiunea ştiinţei se exercită în sensul creaţiei unei lumi *aşa cum există ea însăşi* şi idealul constă în realizarea identităţii între judecăţile *mele* despre lucruri şi judecăţi adevărate şi obiective, adică transformarea conştiinţei mele individuale şi subiective în una universală şi obiectivă[46].

Acolo unde structura mea psihică se opune, cum este cazul cu unele iluzii, vom avea două feluri de judecăţi *egal de obiective* şi ştiinţifice amândouă: una *psihologică* şi alta *fizicală*. Vom spune mai departe: „luna îmi apare mai mare la orizont" şi: „luna nu-şi schimbă dimensiunile".

Se poate oare crede că o conştiinţă fizicală va izgoni definitiv eroarea, psihicul, subiectivul, din lumea externă? Nu credem. Psihicul va exista mai departe în lumea externă alături de lumea fizică, aşa cum mentalitatea geocentrică convieţuieşte în conştiinţa astronomică alături de cea heliocentrică, îngăduind astronomului să spună că „soarele răsare şi apune". Oricât va încerca fizicianul să izgonească din lume toate umbrele psihice, ele vor continua să populeze universul pe lângă realităţile fizice. Astfel, o telegramă va continua să rămână pentru mine „aducătoare de veşti bune sau rele", un scaun va păstra mai departe nota de intimitate şi familiaritate, un suflet al lui, ca şi toate lucrurile din casă.

---

43. Un exemplu similar ne dă şi Koffka (*Principles of Gestalt Psychology*, New York, 1935, pp. 27-28). Într-o noapte, la fereastra unui han bate un călăreţ plin de zăpadă. Hangiul îi deschide, întrebându-l de unde vine. Călătorul îi arată direcţia. „Dar bine – exclamă hangiul – dumneata ai trecut peste lacul Konstanz." La auzul acestor vorbe, călăreţul a înlemnit de spaimă şi surprindere, fiindcă el crezuse că merge pe uscat.
Koffka trage de aici concluzia asupra distincţiei dintre ambianţa *geografică* (a hangiului) şi alta *comportistă* (a călăreţului). Această distincţie nu se suprapune celei făcute de noi. Nu se poate spune că la călăreţ avem un înţeles psihic, iar la hangiu unul fizic. Este vorba de două judecăţi *fizicale*; una este obiectivă (a hangiului), alta se dovedeşte subiectivă şi eronată (a călăreţului). Această judecată *fizicală subiectivă devine obiect al unei judecăţi psihologice obiective*: „călăreţul crezuse că merge pe uscat" sau: „*pentru conştiinţa drumeţului*, drumul era pământ uscat" sau: „călăreţul *avusese percepţia* unui drum pe uscat".
44. E. Goblot, *Le système des sciences*, Colin, Paris, 1922, p. 157.
45. Se constată uşor relativitatea înţelesurilor subiectiv – obiectiv. O judecată nu este subiectivă decât în raport cu alta obiectivă; ea rămâne obiectivă atâta timp cât n-a apărut o altă judecată mai ştiinţifică.
46. Idee asemănătoare cu aceea a lui H. Spencer a „ajustării continue a raporturilor interne la raporturile externe" (v. *Principes de psychologie*, Alcan, Paris, 1906, I, p. 297).

Ele vor avea o altă fizionomie decât lucrurile „străine" din casele altora, oricât mi-ar susţine fizicianul că toate sunt la fel[47] ! Ştiinţa fizicii ne creează o singură reprezentare despre aceeaşi lume pentru toţi. Lumea externă este pentru noi psihică în măsura în care ea variază de la om la om, întrucât se deosebeşte de lumea fizicală, adică de conştiinţa unui fizician.

André Maurois[48] povesteşte o fabulă cu cinci orbi şi un elefant. Fiecare dintre orbi, în contact cu elefantul, avea un alt înţeles. O singură realitate fizicală şi cinci realităţi psihologice, o singură judecată obiectivă şi cinci judecăţi subiective, un singur adevăr şi cinci erori. O conştiinţă ştiinţifică faţă de cinci conştiinţe empirice, individuale.

Adevărul fizical – ca şi cel psihologic – face parte integrantă din conştiinţa spirituală, din lumea valorilor teoretice. Între conştiinţa individuală şi cea supraindividuală se stabileşte un circuit de influenţe reciproce, o stare de tensiune în sforţarea individului de adaptare a credinţelor sale individuale la cele supraindividuale.

Obiectul (fizical sau psihologic), stabil şi independent de o conştiinţă individuală, este o elaborare a spiritului teoretic şi ştiinţific. E vorba, deci, de două niveluri de conştiinţă : un *nivel al subiectivităţii*, al credinţelor efemere şi variabile de la om la om, al obiectelor şi al situaţiilor în relaţie cu o conştiinţă individuală şi un *nivel al obiectivităţii*, al adevărului, al realităţii, al *lucrului în sine* ca ideal, al obiectului în relaţie cu o conştiinţă trans--subiectivă, spirituală, „conştiinţă în genere" a valorilor ştiinţifice.

Din acest punct de vedere, fizica desubiectivează natura, ridicând conştiinţa la nivelul unui adevăr unic. Conştiinţa spirituală exercită asupra celei psihologice individuale o presiune ; ea are un caracter regulativ de *normă*. Dar acelaşi ideal şi-l propune şi psihologia în domeniul psihicului. Aceeaşi operă de desubiectivizare a realităţii, numai de data aceasta în ordinea psihică, o face şi psihologia.

Miracolul elen, aşa cum se petrece în conştiinţa unui Socrate, a fost crearea unei conştiinţe de adevăr universal valabil. Acesta a fost momentul diferenţierii între două structuri : una obiectivă şi alta subiectivă, aceasta din urmă transformându-se treptat într-o conştiinţă obiectivă *psihologică*. Poate că aici avem explicaţia întârzierii apariţiei psihologiei faţă de fizică. Psihologia nu s-a putut naşte înainte de apariţia *conştiinţei de psihic*, de subiectiv. Ca atare, fizica a contribuit mult la precizarea noţiunii de subiectiv, favorizând astfel dezvoltarea psihologiei. Revoluţia socratică este momentul de naştere a spiritului.

Este nevoie să adăugăm că nu *orice conţinut* poate deveni, după punctul de vedere respectiv, fizic sau psihic. Această distincţie se aplică numai acelor situaţii care exprimă o relaţie dinamică, *directă*, pe planul concret, al acţiunii, al comportării eu – lume externă. Şi este normal ca litigiile şi revendicările să existe numai aici. Condiţiile acestor trăiri aparţin deopotrivă individului şi obiectului. Înţelesul perceptiv de masă este o rezultantă a doi factori : structura mea psihică şi natura fizică a obiectului. Înţelesul de scaun răsare din conduita mea faţă de el, iar conduita mea trebuie să se modeleze după forma şi proprietăţile scaunului.

Când este vorba, însă, de *reacţii secundare* ale conştiinţei, de sentiment, concepte, voliţiuni, natura acestora nu poate fi pusă în discuţie, ele reprezentând aproape exclusiv reacţii ale conştiinţei faţă de propriile noastre stări. Reacţia mea faţă de mine. Ele sunt *reacţii la reacţii* şi păstrează *contractul cu lumea externă prin intermediul reacţiilor*

47. Faptul că „obiectul psihic" este înţeles din reacţiile unei conştiinţe individuale, iar reacţiile acelei conştiinţe, structura ei individuală, dobândeşte înţelegere deplină din raportarea ei la un obiect, dovedeşte unitatea originară, indiviză şi nediferenţiată, subiect-obiect. Aşa se înţelege de ce explicăm frica cuiva prin „pericolul situaţiei", iar „pericolul" se înţelege prin existenţa unui instinct de conservare, a unui sentiment de frică. „Scurtcircuit" psihologic !

48. A. Maurois, *Magiciens et logiciens*, Grasset, Paris, 1935, p. 175. Exemplul este reprodus în lucrarea noastră : *Psihologia personalităţii*, 1939, p. 9.

primare, al simbolurilor perceptive sau senzoriale. Ele se nasc din necesitatea perfecţionării aparatului nostru de relaţie cu lumea din afară. În ambianţa socială, din această lume simbolică se naşte lumea spiritului[49].

Existenţa acestor fapte secundare, şi mai cu seamă a conştiinţei de sine, creează o nouă categorie de fapte psihice cu o *existenţă de sine*. A formula o judecată *psihologică* despre mine înseamnă, ca şi pentru judecata fizicală, a exprima o credinţă obiectivă, *independentă* de variaţiile individuale ale conştiinţei, despre un fenomen subiectiv, adică aşa cum există el *pentru o conştiinţă* (adică *pentru cineva*, în cazul de faţă *pentru mine*; „eul" reflectat într-o conştiinţă „de sine"). A face o judecată *obiectivă* despre „*eul*" lui X înseamnă a ne exprima imparţial, *obiectiv*, despre eul lui X (egal cu credinţa independentă de o conştiinţă individuală) despre o *realitate aşa cum este ea reflectată în conştiinţa lui X; aşa cum există ea pentru X, adică pentru sine*.

Psihologia, deci, n-a fost şi nu va fi vreodată disciplină fizicală, fără a renunţa prin aceasta de a fi ceea ce este. Termenul de psihologie vine de la *psihic*, oricât ne-ar contesta Fred Bon legătura de fond între aceşti termeni; obiectul psihologiei îl constituie *fenomenele psihice*.

Deocamdată este suficient să reţinem că *ele nu sunt fizice*. Însuşirile *pozitive* desprinse din analiza noastră se vor lămuri mai bine în paginile următoare. Una din ele – şi credem cea mai importantă – este relaţia subiect – obiect (=situaţie) sau *relaţia* cu o *conştiinţă*. O conduită dobândeşte semnificaţia psihică prin *situarea ei simultană în structura situaţiei şi în structura conştiinţei*. Faptul fizic este independent de conştiinţă; la limită, el este un *fapt în sine. Faptul psihic este un fenomen pentru cineva, pentru o conştiinţă*, şi adeseori *pentru sine*.

„Interior" şi „exterior"[50], psihic şi fizic, reprezintă, deci, puncte de vedere deosebite asupra aceleiaşi experienţe primare, nediferenţiate şi neutre, structuralizări diferite efectuate într-un câmp dinamic: conştiinţă – obiect.

Atât conştiinţa obiectului fizic, cât şi cea a faptului psihic se desprind dintr-un dat primar, nereflexiv şi nediferenţiat, ce se structuralizează diferit şi la niveluri diferite de obiectivitate în eu şi noneu.

Conştiinţa deosebirii dintre aceste lumi, fizică şi psihică, nu apare decât o dată cu conştiinţa ştiinţifică. Până atunci fenomenele *există*, fără a fi obiecte de judecăţi adevărate sau false.

4. Psihologia nu-i fiziologie

După schiţarea frontierelor dintre fizică şi psihologie, sarcina izolării ştiinţei psihicului faţă de fiziologie a devenit mai uşoară, fiindcă fiziologismul, scăldându-se în aceeaşi ambianţă pernicioasă a naturalismului, este susceptibil de aceleaşi obiecţii ca şi fizicalismul.

Mai există şi astăzi fiziologi care cred că disciplina psihologiei reprezintă un rest de ignoranţă a fiziologiei. În momentul când ştiinţa fiziologiei – după părerea acestora – va cunoaşte perfect mecanismul corpului omenesc, mai cu seamă al sistemului nervos, din ştiinţa psihicului nu va rămâne decât o amintire. Ea va intra în istorie, ca şi mitul. Singurul limbaj ştiinţific al faptelor descrise astăzi ca psihice este şi rămâne fiziologia şi unica metodă obiectivă este cea fiziologică.

---

49. Deosebirea planurilor de conştiinţă ne-a permis să aducem o lumină în dificila problemă a paradoxelor (v. V. Pavelcu, „Despre paradoxe", în *Ethos*, I, 4, 1944, pp. 387-401).
50. O analiză subtilă a acestor noţiuni corelate, în cadrul teoriei cunoaşterii, se află în lucrarea lui Mircea Florian, *Cunoaştere şi existenţă*, Bucureşti, 1939. În acelaşi spirit este tratată problema şi în studiul nostru „Cunoaşterea psihologică şi sentimentul", în *Revista de filosofie*, 3, 1937, pp. 256-294.

Oare acesta ar fi idealul spre care evoluează psihologia? La examenul cel mai superficial constatăm că domeniul psihologic, în loc să se restrângă prin progresele fiziologiei, dimpotrivă, sporeşte continuu. În loc ca tratatele de psihologie să adauge capitole noi de fiziologie, observăm că evoluţia se produce invers: fiziologia dispare din psihologie, fiind lăsată cel mult pe seama psihologiei fiziologice. Dar aceasta din urmă nu se ocupă atât de descrierea fenomenelor fiziologice corelate cu faptele psihice, cât de *condiţionarea* fiziologică a acestora din urmă, ceea ce este cu totul altceva. A afirma că energia efortului mintal depinde de o bună digestie nu înseamnă că fiziologia tubului digestiv îşi are locul în descrierea fenomenului de gândire.

Dacă am compara titlurile tratatelor şi ale publicaţiilor în genere din domeniul psihologiei apărute în a doua jumătate a secolului trecut cu acelea ale secolului nostru, ne va izbi aproape totala dispariţie a termenului de *psihologie fiziologică*. Ne gândim numai la influenţa covârşitoare exercitată de „vademecum" al ştiinţei sufletului, la „steaua polară" a acesteia, la *Grundzüge der physiologischen Psychologie* (1873-1874) a lui Wundt. Dacă în tradiţia „ştiinţifică" a psihologiei începătoare era obligaţia de a te ocupa de sistemul nervos şi de întreaga condiţionare fiziologică cunoscută, astăzi domeniile sunt bine delimitate. Psihologii timpurilor noastre au ajuns la convingerea că se poate face ştiinţă a psihicului fără a fi medic şi fără a cunoaşte fiziologie. Psihologul Ochorowicz, care a avut ideea primului congres internaţional de psihologie, anunţă în 1881 un adevăr care nu mai surprinde pe nimeni la acea dată: „Psihologia a încetat de a fi o ştiinţă filosofică". În schimb, din nevoia de a fi ştiinţifică, psihologia s-a aruncat în braţele fiziologiei. Se recomandă studiul stărilor psihice „asociate cu stările nervoase"[51]. În 1885, obiectul psihologiei este „studiul fenomenelor nervoase însoţite de conştiinţă" sau „procesul nervos cu faţă dublă"[52]. Psihologia este concepută ca o ştiinţă naturală.

Dacă urmărim tendinţele psihologiei prin dezbaterile congreselor, vom constata că primul congres, ţinut la Paris, poartă numele de Congresul Internaţional de Psihologie Fiziologică (1889) şi a fost prezidat de un medic, marele Charcot (Ribot ca vicepreşedinte). La al doilea congres, din Londra (1892), titlul se transformă în Congres Internaţional de Psihologie Experimentală, iar la al treilea, de la München, din 1886, cade şi adjectivul „experimental".

La primul congres, 33% din comunicări erau de natură biologică şi fiziologică, la al doilea, 25% din subiecte erau consacrate anatomo-fiziologiei şi localizărilor cerebrale, la al treilea abia 2-3% erau fiziologice. Ultimul congres, de la Paris, din 1937, a avut un caracter aproape exclusiv şi pur psihologic.

Se poate afirma aşadar, că dacă determinismul fiziologic este considerat numai *explicativ* şi nu *constitutiv* pentru esenţa psihologiei, aceasta se poate dezvolta şi fără concursul fiziologiei. Mai mult decât atât. Ni se pare că situaţia ar putea fi inversată, oricât de paradoxală ar părea ea. În loc ca psihologia să trăiască din luminile fiziologiei, aceasta din urmă, mai cu seamă la capitolul fiziologiei nervoase, se adăposteşte adesea la umbra psihologiei. Progresele şi erorile fiziologiei nervoase se datorează într-o măsură concepţiilor psihologice, iar rătăcirile psihologice le găsim înregistrate şi transcrise în limbajul fiziologilor. Câtă vreme psihologia a fost stăpânită de doctrina atomistă, analitică şi asociaţionistă, fiziologia transcria schemele psihologice în registrul deschis al creierului. Eroarea elementarismului psihologic este susţinută de fiziologie.

a) Elementarism. Pe timpuri, când psihologia încerca să explice structura psihică prin *elemente*, după modelul atomilor din lumea materială sau al celulelor din domeniul

51. Th. Ribot, *La psychologie allemande contemporaine*, Alcan, Paris, 1885, pp. XI şi urm.
52. *Ibidem*.

vieţii, folosindu-se de realităţi mitologice, cantităţi psihice invariabile, numite „facultăţi psihice" ; fiziologia se grăbea să ofere acestora adăpost, delimitându-le chiar zone speciale în creier, iar fiecărui element-senzaţie sau imagine îi rezerva câte o celulă în substanţa cenuşie. „Nous sommes trop hypnotisés depuis un siècle par l'anatomie pathologique – spune Pierre Janet – et nous pensons beaucoup trop anatomiquement."[53]

Eroarea poziţiei fizicaliste se manifestă clar în următorul cerc vicios. Construieşti anatomia după modelul psihologiei, ca să explici apoi psihologia prin anatomie ! Un mare psiholog, care este în acelaşi timp şi medic, Pierre Janet, observă : „On a voulu faire l'explication du langage par la forme des circonvolutions, leur place, leurs relations avec autre chose. À la rigueur c'est possible"[54].

Pierre Janet este destul de concesiv când crede lucrul posibil. „Je ne suis pas eloigné de croire qu'il arrivera une époque, dans quelques siècles – sur ce point on peut être tranquille – où on verra inscrite dans l'organisme les modifications de la conduite qui se sont faites depuis bien des siècles. On saura dévider l'écheveau des fibres et des cellules nerveuses et on saura comment elles ont été construites. Seulement nous n'y sommes pas ; nous en sommes encore excessivement loin, mais pour le moment, ce n'est pas l'anatomie qui renseigne sur la psychologie, c'est la psychologie qui renseigne sur l'anatomie."

„En realité, on met dans les centres nerveux les fonctions que l'on croit avoir découvertes par la psychologie, on les traduit en place anatomique. Broca, Charcot puis Lichtheim et beaucoup d'autres, aujourd'hui Pierre Marie donnent des places différentes parce qu'ils comprennent les fonctions différemment. Qu'il arrive une autre théorie du langage, ils donneront une autre place et cela continuera indéfiniment."[55]

Cu privire la concepţiile psihologice ale medicilor, Pierre Janet nu are o părere prea bună. O citäm, totuşi (o facem discret, ca şi autorul, ca să ajungem până la cei vizaţi) cu convingerea că nici autorul n-a înţeles s-o facă cu maliţiozitate şi nici s-o generalizeze (căci ar fi trebuit să se excepteze măcar pe sine, ca medic). „Il y a une catégorie de savants qui, malheureusement – il faut le dire tout bas pour qu'ils ne l'entendent pas – est toujours en retard. Ce sont les médicins. Les médicins sont toujours en retard d'au moins cinquante ans sur la science ; ils découvrent les idées cinquante ans après les autres. Les médicins d'aujourd'hui ont découvert l'explication par les sensations et aujourd'hui vous verrez, dans tous les ouvrages médicaux, l'explication des troubles des aliénés par la modification de l'organisme."[56]

Într-adevăr, fiziologia de astăzi nu foloseşte un limbaj cu mult deosebit de cel al lui Gall. Deosebirea constă doar în faptul că Gall vedea „facultăţile" sufleteşti exteriorizate în bosele craniene, în timp ce astăzi fiziologii le văd numai în „centrii" cerebrali[57].

Este suficient să ne amintim de încercarea lui Comte de a izgoni metafizica din ştiinţa sufletului prin împărţirea acesteia între fiziologie şi sociologie. Psihologia s-a răzbunat însă crunt, intrând în fiziologia şi anatomia creierului cu toate cele 27 de „facultăţi" ale lui Gall. Fiinţe mitologice camuflate în creier ! Fiziologul însă avea motiv să fie mulţumit : pentru el acestea erau fapte „pozitive" şi le putea arăta oricui !

Erorile acestea se perpetuează. Elementarismul n-a dispărut total din psihofiziologie. Pentru ilustrare vom lua un exemplu la întâmplare din disciplina ce a impresionat lumea

53. P. Janet, *Les névroses*, Flammarion, Paris, 1934, p. 383.
54. P. Janet, *Les stades de l'évolution psychologique* (curs), Chahine, Paris, 1926, p. 119.
55. *Ibidem*.
56. P. Janet, *L'évolution psychologique de la personnalité* (curs), Chahine, Paris, 1929 pp. 33-34.
57. Critica localizaţionismului făcută de F.A. Lange este încă instructivă. V. : F.A. Lange, *Histoire du matérialisme*, Paris, 1879, vol. II, cap. „Le cerveau et l'âme", pp. 343-396.

ştiinţifică tocmai prin obiectivitatea ei şi spiritul ei „riguros ştiinţific". La remorca fiziologiei, cu surle şi ţimbale, reflexologia şi behaviorismul anunţă lumii că a venit vremea unei psihologii *obiective*, fără conştiinţă.

Iată cum văd aceşti psihologi cazul concret şi „elementar" al reflexului salivar al câinelui, condiţionat nu de hrană, ci de sunetul asociat cu impresia vizuală a hranei. Celula nervoasă cerebrală senzitivă – spun ei – pusă în mişcare de organul *receptor* respectiv, stimulează celula cerebrală motoare, iar prin aceasta influxul nervos se transmite la glanda salivară.

Fenomenul însă este mult mai complicat, fiindcă animalul nu reacţionează la o „excitaţie" sau la un „obiect", ci la „mâncare", în anumită ambianţă, şi dacă mâncarea „se asociază" cu sunetul, aceasta nu este *orice* sunet, ci un simbol, un *semn* al mâncării ce lipseşte deocamdată, semn localizat în timpul şi spaţiul din universul psihic canin. Acest semn se situează într-o *ambianţă* şi, oricât am încerca noi izolarea sunetului, nu-l putem izola de întreg.

Aşa se explică dificultăţile întâmpinate de Pavlov şi colaboratorii săi, dificultăţi pe care aceştia încearcă să le înlăture prin explicaţii tot fiziologice, *extinzând* zona excitativă prin noţiunea de *iradiaţie*. Dar explicaţia este artificială.

După cum sunetul îşi schimbă semnificaţia după situaţia în care se integrează, după funcţia pe care o are în întreg, la fel şi reflexul nu se produce în orice împrejurare, indiferent de starea organismului, de loc şi de moment. Declanşarea reflexului este în funcţie de starea *întregului* organism.

Iată două întreguri faţă în faţă: întregul lumii din afară, al situaţiei, şi întregul lumii dinăuntru, al subiectului. Reflexul salivar, răspuns în aparenţă simplu şi unilinear, este în fond expresia legăturii şi a tensiunii dinamice între aceşti doi factori complecşi şi instabili. Reflexul nu poate fi înţeles decât din relaţia dinamică a doi factori solidari: individ – mediu, subiect – situaţie.

Şi dacă acest lucru este adevărat pentru reflexe, cu atât este mai adevărat pentru manifestări superioare. Dacă sensul psihic al răspunsului salivar (ce s-ar putea traduce prin cuvintele: „iată hrana!") nu-l putem găsi în glanda salivară şi nici în celula nervoasă senzitivă sau motorie, ci în întregul solidar, dinamic şi corelat: individ – mediu, cu atât mai puţin sens vom găsi în celulele nervoase când va fi vorba de fenomene psihice mai complexe.

Se petrece aceeaşi eroare ca şi în perspectiva fizicalistă: confuzia între două realităţi. Fizicalismul atribuie senzaţiilor sau imaginilor proprietăţile obiective (stabilitate, indivizibilitate), după cum profanul proiectează în afară proprietăţile subiective ale senzaţiilor. Fiziologismul concepe funcţia nervoasă după modelul doctrinei psihologice la modă, pentru ca să aplice apoi fenomenului psihic schema fiziologistă. Dar după cum au existat – şi există încă – pseudo-psihologi care gândesc şi vorbesc în psihologie fiziologic, există fiziologi de profesie care gândesc în fiziologie psihologic. Helmholtz, fizician şi fiziolog, a susţinut cu aproape un secol în urmă (1856) o idee ce şi astăzi are o perfectă valabilitate, că *senzaţia este un simplu simbol*. De aceea – susţinea Helmholtz – este tot atât de absurd a se căuta o asemănare între senzaţii (sau imagini) şi realitatea corespunzătoare, după cum ar fi o aberaţie a se căuta o asemănare între un cuvânt şi obiectul respectiv.

Aceste adevăruri cu vechime seculară n-au pătruns încă în mentalitatea noastră rămasă naturalistă.

Dar situaţia psihologiei este astăzi destul de deosebită de cea de ieri. Interpretarea elementaristă şi statică a făcut loc unei concepţii totalitariste, structuraliste şi dinamice. Psihologia asociaţionistă se transformă într-o *Ganzheits-* sau *Gestaltpsychologie*. Psihologii au dovedit că nu există iniţial senzaţii şi imagini ca elemente de sine stătătoare, ci numai *configuraţii*, întreguri, ale căror părţi sunt solidar legate între ele într-o tensiune dinamică.

Iată că şi fiziologia îşi schimbă fizionomia[58]. „On pense avec tout son cerveau", declară ea cu emfază (Gley). O pleiadă întreagă de iluştri fiziologi, ca Pierre Marie, Henry Head, Lashley, Kurt Goldstein, Anohin[59] se grupează în jurul noului drapel cu deviza antilocalizaţionistă şi totalitară.

Acest reviriment are şi la noi reprezentanţi entuziaşti. „Gândind condiţionalist şi corelaţionist, unitar şi integralist – scrie M. Kernbach – înseamnă că gândim ontologic şi ecologic." „Privim şi tratăm pe omul total, redându-l apoi totalităţii mediului său sau îl îndepărtăm de mediul său defavorabil."[60]

b) Mecanicism şi dualism. O altă eroare a fiziologismului este interpretarea *mecanicistă* a conţinuturilor psihice şi a corelatelor lor fiziologice. Organismul şi mediul sunt privite ca *două* realităţi „date", ca două „fabricate" de sine stătătoare. Relaţiile dintre ele n-au loc în cadrul unei legături sau unităţi organice şi funcţionale ; ele sunt de natură pur cauzală şi superficială. În felul acesta, organismul ne apare ca o realitate *izolată* de ambianţa sa, iar funcţiile lui ca având un aspect *artificial*. O dată constituite, impresiile şi modificările cerebrale şi-ar căpăta autonomia faţă de situaţiile ce le-au provocat şi, plasate în creier, s-ar explica aproape exclusiv prin condiţiile de ordin intern şi cerebral ; ca şi fascicolul de raze, care, o dată emis de corpul luminos, îşi urmează destinul independent de sursa din care s-a desprins.

Fiziologiştii pleacă de la aceeaşi premisă ca şi fizicaliştii. *Unde* se petrec toate fenomenele psihice ? În creier. Este firesc ca acolo să se localizeze tot ce este psihic. O dată localizate, conţinuturile psihice devin nişte umbre, ecouri sau reflexe ale substratului nervos, singura realitate vizibilă, exterioară, obiectivă şi controlabilă.

Dacă fizicaliştii recunoşteau faptului psihic o existenţă independentă, prin aşezarea lui *în conştiinţă*, loc ascuns oricărei priviri străine, făcându-l prin aceasta inobiectivabil, neexteriorizabil şi inexprimabil, fiziologiştii localizează fenomenul psihic într-o *celulă nervoasă* sau într-o regiune a scoarţei cenuşii, făcându-l în principiu vizibil şi obiectivabil, cu preţul însă al pierderii interiorităţii, al dispariţiei sale ca fapt psihic. Poziţia fiziologistă o găsim tot atât de vulnerabilă ca şi a fizicaliştilor. Eroarea ambelor concepţii se află în încarcerarea psihicului *într-un interior*, fie el conştiinţă sau creier. *Error fundamentalis* constă în crearea unui dublet psihic, după modelul obiectului material. Suntem victime ale materialismului naiv şi ne gândim la Empedocle, la teoria particulelor fine emanate de obiecte şi proiectate în organele senzoriale, ce reproduc astfel în mic originalul emitent. Obiectul, fiind situat în afară – gândesc unii contemporani – trimite, prin intermediul energiei fizice, impresiile sale în organe, care le transmit în creier. Astfel suntem în posesia imaginilor-còpii ale obiectelor. Teorie comodă, dar, din nefericire, infantilă.

---

58. V. Jean Lhermitte, *Les mécanismes du cerveau*, Gallimard, Paris, 1937.
59. Prof. Anohin face un interesant istoric al concepţiilor neurologice, precizându-se şi poziţia antilocalizaţionistă, în studiul prof. P.C. Anohin, „Sovremionnoie sostoianie uceniia o localizaţii nervnîh funcţii", în *Problemî teoreticescoi i practicescoi mediţinî*, Moscova, VII, 1938, pp. 3-5.
60. M. Kernbach, „Orientarea medicinei moderne spre psihologie şi alte ştiinţe spirituale", în *Revista de psihologie*, VI, 1, 1943, pp. 53-87.
Reprezentative pentru noua orientare a medicinei sunt lucrările : P. Delore, *Tendances de la médicine contemporaine*, Masson, Paris, 1936 şi Dr. Georges Menkès, *Médicine sans frontières*, Mont-Blanc, 1945.
Curentul structuralist se poate observa la noi şi în alte domenii. Iată, de exemplu, ce scrie D. Caracostea în *Expresivitatea limbii române*, Bucureşti, 1942 : „Felul nostru de a vedea pleacă conştient de la totalitate şi revine la ea" (p. 57) sau : „Se afirmă astfel pentru limbă ceea ce pentru poezie este punctul cardinal : primatul totalităţii" (p. 39).

Psihologul ştie că aceste fenomene, fie senzoriale, fie reprezentative, sunt departe de a fi còpii, de a avea vreo asemănare cu obiectele, sunt *simboluri*. Nu trebuie să confundăm *trăirea* obiectului cu conştiinţa *simbolului* acestuia, localizându-le pe amândouă într-o conştiinţă izolată de obiect.

Simplismul fiziologismului este mai relevant în interpretarea memoriei. Ce este un drum pentru un fiziolog ? Ca şi pentru un fizician, drumul este pentru el o realitate fizico-geografică, determinată în relaţiile ei fizico-spaţiale independent de o conştiinţă. Explicaţia fenomenului de memorie se sprijină pe această premisă. Am urcat cândva o pantă destul de întortochiată şi îngustă. Puţină vreme după aceea am fost întrebat dacă o camionetă ar putea urca această pantă. Cu surprindere am constatat că nu pot răspunde imediat. Se poate oare susţine că n-am fost conştient în timpul urcuşului ? Nici nu se poate admite că am uitat drumul într-un timp atât de scurt. Explicaţia *psihologică* este următoarea. Există *mai multe* drumuri ca fapte psihice, chiar pentru o singură conştiinţă. Pentru mine, *atunci*, drumul parcurs era un *drum de pieton* şi nu mi-a rămas decât amintirea acestui drum. Când am fost întrebat dacă „acelaşi" drum era practicabil şi pentru o maşină, conştiinţa mea nu mi-a putut furniza dintr-o dată sensul unui *drum carosabil*. Trebuia să fac din nou un efort de evocare, *structuralizând de data aceasta amintirile mele într-o nouă semnificaţie*. Pentru un fiziolog, însă, explicaţia cu imaginea-fotografie este mult mai simplă. Un drum, o imagine, un sens, o evocare. Se vede clar deosebirea dintre un drum fizical, naturalist sau geografic şi unul *psihologic, în raport cu o conştiinţă*.

Artificialitatea localizării *întregului* sens psihologic într-o *regiune* nervoasă sau a explicării lui printr-un *proces* nervos se poate vedea din analiza celui mai banal exemplu. Salut pe cineva pe stradă. Fenomenul meu psihic nu are loc nici în gest, nici în grupul de muşchi ce-l concretizează, nici în centrii nervoşi corespunzători (vizuali, motori, asociativi). Faptul de a saluta pe cineva se dizolvă într-o situaţie dinamică cu doi termeni principali şi corelativi (sau convergenţi) : eu (persoana care salută) şi el (persoana salutată). Întregul meu act nu depinde numai de condiţiile interne şi individuale, fiziologice şi psihologice, dar şi de cele externe, de comportarea persoanei în timpul salutului meu. De la început până la sfârşit, actul meu se *ajustează* la răspunsul, la atitudinea persoanei salutate, ca o parte a unui întreg dinamic la orice modificare a întregului sau ca o forţă a unui sistem în echilibru la orice schimbare a unei alte forţe. A vedea psihismul salutului numai în procesele mele nervoase înseamnă a izola un fragment dintr-un întreg solidar, abolindu-i astfel înţelesul iniţial, ca şi cum am încerca să descifrăm sensul unui instantaneu ce a înregistrat un fragment al conduitei salutului. Şi încă, datorită mimicii, situaţiei, îmbrăcămintei şi altor date mărunte, am fi în stare să *înţelegem* fragmentul, *reconstituindu-l* imaginar, *completându-l* şi aşezându-l în întregul din care a fost desprins. Dacă am putea vedea însă mecanismul nervos corespunzător, nu ştiu dacă am fi capabili de aceeaşi reconstituire. Dovada indirectă o avem în faptul că putem înţelege actul salutului fără a şti ce se petrece în creierul fiecăreia din cele două persoane, în timp ce din cunoaşterea influxurilor nervoase cerebrale sau din lectura unei electroencefalograme nu credem că am putea vreodată descifra sensul salutului, lăsând la o parte toată suprastructura culturală a gestului. Conchidem că actul psihic nu s-a produs *în creier, ci pe stradă*, nu într-o zonă cerebrală ci (în cea mai mare parte) *între doi prieteni*, şi nu în ascuns, ci, aproape integral, *în văzul tuturor* şi inteligibil pentru toată lumea civilizată contemporană.

Pentru a determina frontierele dintre psihic şi somatic, psihologia de astăzi inversează părerea curentă, a simţului comun. Organicul reprezintă fenomenul *interior*, iar psihicul acţiunea *exterioară*. Deosebirea dintre reflexul psihic şi cel fiziologic constă în faptul că cel dintâi se efectuează *între* suprafaţa corpului nostru şi stimulul extern (situaţia), în timp ce reflexul fiziologic se petrece înăuntrul corpului, ascuns privirii martorului din afară. Relativitatea reflexului în funcţia lui se poate vedea din faptul că un reflex, din fiziologic,

poate deveni psihic : dacă reflexul salivar l-am face exterior şi vizibil, el s-ar transforma (într-o societate animală sau umană) în semn de apel, de cerere a hranei sau în simbol de expresie afectivă. Dacă glandele din interiorul organismului ar fi vizibile în mod natural, desigur că noi am ajunge să comunicăm cu prietenii prin hiper- sau hiposecreţie, la fel cum ne înţelegem cu ei prin surâs sau ridicarea din sprâncene. Graniţa dintre psihic şi fiziologic – spune undeva Janet – se află la periferia corpului. Credem, însă, împreună cu Piéron, că mai important este criteriul *unităţii*, al *intergrării*. „Ces activités réflexes relèvent d'une étude psychologique dans la mesure où elles se trouvent intégrées dans le comportement global et coordonné de l'organisme."[61]

Afirmasem în altă parte că însuşirea interiorităţii rezultă din conştiinţa de psihic, din reacţiile noastre secundare, ce reprezintă reacţii la reacţii. De aici şi deosebirea dintre un act de conştiinţă primar, trăit şi nediferenţiat, şi unul secundar, reflexiv şi diferenţiat, cu o localizare într-un interior al conştiinţei. La formarea înţelesului de „interior" contribuie, probabil, şi faptul că şi corpul face parte integrantă din „eu". Astfel, oricând este vorba ca printr-un act de judecată să efectuăm raportarea unui conţinut de conştiinţă la „eu", suntem siliţi să-l plasăm în corpul nostru. De aceea existenţa unui substrat material şi fizic poate că face atât de dificilă poziţia pur psihologică a interpretării. Devenind purtător al actelor psihice ce depăşesc corporalul prin calitatea lor de psihism, corpul ne obligă totuşi să revenim la el ca la un punct de reper constant, material, determinat în timp şi spaţiu. Oriunde am zbura noi cu gândul şi imaginaţia, adăpostul material al acestor trăiri rămâne în mod neclintit corpul material, fizic.

Înţelesurile din interior şi exterior sunt corelate. De aceea, faptele mele conştiente dobândesc calitatea de interioritate în momentul când mă situez în punctul meu de vedere faţă de observator, după cum şi observatorul posedă pentru mine un interior când mă plasez în perspectiva acestuia faţă de mine. O trăire psihică nu este în sine nici interioară nici exterioară. În momentul când mă gândesc la plimbarea mea de ieri, trăirea mea aparţine zilei de ieri şi fiinţa mea se află în locurile unde a fost ieri, fără a avea conştiinţa exteriorităţii sau a inversiunii de durată. În clipa când mă surprind în actul meu de reverie, îmi dau seama că sunt „aici" şi „acum" cu imaginile mele ce sunt *în* conştiinţa mea. *Dedublarea autoobservaţiei provoacă şi scindarea spaţială*.

Actul psihic, deci, îşi pierde înţelesul prin izolarea lui de obiectul sau situaţia la care se referă şi prin închiderea lui în cutia craniană. Actul psihic nu poate fi identificat cu un proces fiziologic, nici prin modul de a fi tratat, nici prin limbaj. Două realităţi, două domenii, două limbaje deosebite.

În fiziologia sistemului nervos s-a produs recent o schimbare căreia, după părerea noastră, nu i s-a acordat valoarea cuvenită. Este vorba de importanţa sistemului nervos *periferic*. Prof. Anohin se raliază la concepţia lui Bethe, aducând contribuţii personale în sprijinul teoriei periferice. Creierul se bucura de un prestigiu exagerat, fiind socotit ca factor dominant în procesul de coordonare a funcţiilor de relaţie. Se dovedeşte însă că „nu centrul guvernează periferia, ci periferia centrul"[62]. „Câinele – spune Bethe – ştie să alerge pe patru picioare nu fiindcă posedă centri de coordonare în sistemul nervos central, ci fiindcă are patru picioare sănătoase."[63]

Nu putem intra în amănuntele teoriei, dar nu ne putem abţine de a-i semnala importanţa, comparabilă cu trecerea de la atomismul fiziologic la configuraţionism. Prin recunoaşterea rolului periferiei, fiziologia restabileşte legăturile organismului cu lumea externă, într-un

61. H. Piéron, *Psychologie expérimentale*, Colin, Paris, 1927, p. 32.
62. Prof. P.C. Anohin, *op. cit*, p. 19.
63. Prof. P.C. Anohin, „Problema ţentra i periferii v fiziologhii nervnoi diatelinosti", în *Problemî teoreticescoi i practicescoi mediţinî*, Moscova, VII, 1938, p. 27.

mod mult mai normal decât până acum, căci prin periferie organismul îşi controlează reacţiile, stabilind mai strâns joncţiunea cu mediul. Prin teoria periferică se părăseşte concepţia unui interior fiziologic, creându-se astfel un limbaj fiziologic mai adecvat ideii unui sistem dinamic şi solidar om – mediu. Dar nu cumva şi de data aceasta ideea a fost sugerată de observaţia psihologică?

c) Psihologie şi biologie. Deşi prin noua orientare a fiziologiei către recunoaşterea rolului periferiei, fiziologia capătă, după părerea noastră, un caracter *biologic*, separaţia stabilită până acum nu se poate aplica şi relaţiilor dintre psihologie şi *biologie*. Psihologia o socotim ca o încoronare sau o *continuare* a biologiei, fiindcă punctele lor de vedere sunt identice, ca şi felul de cercetare. Biologia, ca şi psihologia, studiază organismul ca *întreg* şi *în raport strâns cu mediul*. Un organ este privit biologic atunci când i se determină *sensul funcţional*, nu numai prin corelaţiile lui cu celelalte organe sau sisteme organice (integrarea într-un întreg), dar şi prin relaţia cu mediul. Am înţeles ce este un plămân când l-am aşezat în lumina întregului corporal şi a ambianţei aeriene. Dacă fac abstracţie de aer, nu pot înţelege rostul plămânului; la fel, dacă aş neglija funcţia circulatorie, cea digestivă, nervoasă etc. Plămânul izolat este din punct de vedere biologic un nonsens.

Mediul organismului devine inteligibil prin organism şi viceversa, fiind termeni *corelaţi* şi *complementari* ai unui sistem dinamic[64]. Etajelor vieţii psihice le corespund etajele mediului. Lumea animalului cuprinde obiecte şi situaţii cu semnificaţii vitale: sexuală, alimentară, de apărare sau agresiune, de adăpost, de protecţie a progeniturii etc. Conduitele animalului se grupează astfel în jurul câtorva motive fundamentale. Instinctele ne apar în acest ciclu dinamic ca moduri de echilibrare a organismului în mediu[65].

În acest sens se poate afirma că psihologia este o ştiinţă a vieţii, că fenomenele psihice sunt manifestări vitale. Nu este corectă trecerea psihologiei în cadrul biologiei căci, inversând raporturile, se poate susţine că biologia este o ramură a psihologiei.

Expresia „viaţă psihică" este obişnuită. Schemele biologiei generale se aplică fără restricţie în domeniul psihologiei. Spaţiul psihologic se întinde tot mai mult spre formule infrapsihice, intrând astfel în cel al biologiei, după cum şi biologia, când ne descrie comportarea animalelor superioare, face psihologie. Se poate vorbi de o încrucişare de domenii şi până la un punct, de identitate de metode. Simplificând, am spune că biologia este o psihologie a fiinţelor inferioare, iar psihologia o biologie a organismelor superioare.

Într-o incursiune *genetică*, psihologul trebuie să pornească de la fenomenele cele mai simple ale vieţii. Orice tratat de psihologie începe cu tropisme şi reflexe. Există numeroase lucrări ce se pot citi cu egal interes şi profit atât de psihologi, cât şi de biologi.

Dar biologia – ar putea obiecta cineva – se sprijină pe morfologie şi pe fiziologie, ceea ce nu face psihologia. Este o eroare, căci psihologia de astăzi recurge în egală măsură la corelaţiile morfo- sau somatopsihice, precum şi la explicaţiile fiziologice. Psihologia se ocupă mai ales de manifestările superioare ale psihicului, de psihismul uman, regiunea unde, prin apariţia limbajului şi a gândirii, comportarea individului se complică enorm. Apar reacţiile verbale ale individului faţă de sine. Poate că în această *introversiune* sau *introcepţie* (W. Stern) s-ar afla şi criteriul pentru determinarea hotarelor dintre biologie şi psihologie.

În examinarea psihologică a unui organism, psihologul manifestă un interes mai redus pentru funcţiile ce se află *sub nivelul de conştiinţă* al individului. Acestea servesc numai

64. V., de pildă, lucrarea J. v. Uexküll und G. Kriszat, *Streifzüge durch die Umwelten von Tieren und Menschen*, Springer, Berlin, 1934 şi William Stern, *Studien zur Personwissenchaft*, Barth, Leipzig, 1930.

65. „Tendinţele – spunem noi în studiul „Caracterele afectivităţii" – sunt direcţii preferenţiale ale echilibrării sistemelor psihice" (p. 200).

pentru explicaţia structurii biopsihice, ajutând la înţelegerea prin descriere*a genetică*. *Psihologia biologică este mai cu seamă o psihologie genetică*. Biologia rămâne o *infrapsihologie*, oprindu-se în pragul conduitelor sociale şi simbolice ale omului.

5. Psihologia nu-i sociologie

Cu sociologia ştiinţa sufletului are raporturi şi mai strânse, iar limita de demarcaţie între ele pare şi mai greu de tras. După psihofizică şi psihofiziologie, au apărut şi alte ştiinţe cu caracter neprecis şi intermediar, cu denumiri variate: psihologia socială, psihologia colectivă, psihosociologia, sociopsihologia, interpsihologia, psihologia culturii, psihologia raselor, a popoarelor, a mulţimilor, a sectelor etc.

Sub aceste titluri se ascund cercetări care pot aparţine în egală măsură psihologiei şi sociologiei. J. Kantor, cercetând starea în care se află psihologia socială, este de acord cu constatarea lui Smoke; deşi de psihologia socială se ocupă oameni de ştiinţă remarcabili, „operele de psihologie socială ce poartă acelaşi titlu sunt atât de deosebite unele de altele, încât este posibil ca un cititor să ştie perfect conţinutul unora din aceste volume, dar să rămână ignorant cu privire la conţinutul altora”[66]. Dicţionarul lui Warren[67] conţine nu mai puţin de cinci definiţii ale psihologiei sociale.

Psihologia socială nu este, pentru unii autori, decât o ramură a sociologiei, după cum, pentru alţii, sociologia nu este decât o psihologie colectivă sau socială. Problema depăşeşte importanţa unei simple controverse terminologice[68]. În scurta istorie a acestor două ştiinţe observăm, când la una când la alta, tendinţa imperialistă de invazie, de dominaţie, tendinţe ce merg până la încercări de desfiinţare a victimei. „Psihologism” sau „sociologism”, psihologie socială sau sociologie psihologică?

Întemeietorul însuşi al sociologiei, Auguste Comte, nu face nici un loc ştiinţei sufletului, ci o desfiinţează, împărţindu-i patrimoniul între biologie şi sociologie. Ideea lui A. Comte a fost reluată mai târziu şi susţinută chiar în timpurile noastre.

Wundt, după ce întemeiază o şcoală psihologică experimentală, creând din laboratorul din Leipzig un model de cercetare psihologică *ştiinţifică*, îşi deplasează preocupările înspre regiunile superioare ale spiritului, din convingerea că metodele de investigaţie experimentală nu sunt îndestulătoare pentru acestea. Psihologia *experimentală* aparţine domeniului ştiinţelor *naturii*, în timp ce psihologia *popoarelor* (*Völkerpsychologie*) face parte din ştiinţe ale *spiritului*. Astfel apare monumentala sa operă *Völkerpsychologie*, consacrată produselor superioare şi colective spiritului, ca: mitul, religia, limba şi dreptul.

Se afirmă tot mai mult ideea influenţei societăţii asupra individului. Nu numai raţiunea cu logica şi principiile ei, nu numai morala cu regulile ei de conduită, dar şi funcţiile ce-ar părea chintesenţa psihicului sunt interpretate ca produse ale societăţii sau, în orice caz, ca purtând pecetea societăţii. Gândirea, reflecţia, nu sunt decât interiorizarea unei dezbateri sociale. Într-un proces de deliberare interioară, sufletul nostru are aspectul unei şedinţe parlamentare, închise şi secrete. Logica reprezintă regulile sociale de înţelegere pe planul simbolic, al limbajului. Voinţa? O poruncă adresată nouă înşine, după modelul social al conduitei de ordin, şi executată aşa cum execută subalternul porunca şefului. Ceea ce s-a petrecut cândva pe plan social şi exterior se transformă într-o conduită *interioară* şi

66. J.R. Kantor, „The Current Situation in Social Psychology”, în *Psychological Bulletin*, mai, 1939, p. 314.
67. Howard Warren, *Dictionary of Psychology*, Koughton Mifflin Co., 1934.
68. Un studiu bibliografic remarcabil consacrat problemei raporturilor dintre psihologie şi sociologie aparţine lui Daniel Essertier, *Psychologie et sociologie*, Alcan, Paris, 1927.

individuală, păstrându-şi şi caracterele iniţiale. „Volonté et raison – spune Ch. Blondel – sont les deux splendides présents que la société dépose dans notre berceau."[69]

Lovitura este îndreptată chiar în inima psihologiei, în conştiinţa însăşi. Conştiinţa de sine nu este posibilă fără societate, căci atât eul cât şi credinţele pe care le avem despre sine poartă sigiliul societăţii. Introspecţia este un produs al dualităţii sociale ; este născută din relaţia eu – tu. Ultima şi cea mai intimă citadelă a psihologiei individuale este astfel cucerită. Dacă ne putem înţelege pe noi înşine, o datorăm societăţii care ne-a înzestrat cu unelte conceptuale adecvate şi ne-a furnizat punctele de reper necesare determinării „eului" ca obiect al gândirii. Între „eu" şi „tu" dispare abisul creat de psihologia individuală veche.

Ne cunoaştem prin intermediul altora, iar pe alţii prin intermediul nostru. Ideea unui abis între eu şi altul, a unui eu închis, ca o monadă, într-o superbă izolare şi solitudine sunt mituri romantice ! Cu drept cuvânt s-ar putea spune cu Ch. Blondel despre psihologia individuală : „Elle est une psychologie collective qui s'ignore et qui, faute de se connaître, manque son but et s'illusionne sur ses résultats"[70].

Dacă pe scena conştiinţei nu există nici un loc, oricât de modest ar fi el, care să nu poarte înfăţişarea unui spectacol al vieţii în comun, nici o scenă care să nu fie vizibilă şi în afară, dacă sentimentul de individualitate, originalitate şi profundă intimitate nu este decât o iluzie, dacă noi ne înţelegem pe noi înşine prin intermediul unor clişee sociale, atunci ce este individul ? Tot ce este psihic şi conştient în individ aparţine societăţii, este de origine şi de natură socială. Dacă obiectul psihologiei este individul, iar sociologia se ocupă cu grupul, societatea, este logic să admitem că *psihologia nu mai există, fiindcă nu există nici individul* ca realitate psihică autonomă şi autarhică. Psihologia a trăit până acum ignoranţa altor discipline. Îndată ce sociologia a ajuns la deplina ei maturitate metodologică şi doctrinală, s-a constatat că individul nu este decât o mică societate, un „socius". Acolo unde credeam că vom găsi o entitate unică, a eului, personaj ascuns privirii din afară, agent al acţiunilor noastre originale şi libere, am găsit o nălucă, o iluzie seculară, un mit metafizic ! Este momentul să anunţăm marea descoperire : sufletul individual nu mai există ! Eul este o piaţă publică ! Ceea ce nu este social sau socializat, aparţine individului somatic, adică *fiziologiei*, iar ceea ce nu este soma aparţine *sociologiei*. Omul este individul numai ca fiinţă organică, sufletul lui aparţinând societăţii.

Dacă aprofundăm premisele acestei concluzii paradoxale, ne aflăm, spre marea noastră surprindere, în faţa aceleiaşi mentalităţi naturaliste şi substanţialiste. Suntem în faţa unui nou *dualism* : individ – societate. La bază se află sensul ambiguu al noţiunii de *individ*. Aici, ca şi în celelalte domenii, suntem victime ale claritătii fizicaliste : „Psihologia se ocupă de individ, sociologia de grup" (Baldwin).

În principiu, definiţia nu este defectuoasă, dacă n-am înţelege prin individ numai ceea ce se vede ca fiinţă corporală şi bine delimitată, ceea ce fizicaliştii înţeleg prin *om*. Redus la limitele sale somatice, izolat de ambianţa *în* care, *prin* care şi *cu* care trăieşte, fiinţa psihică îşi pierde înţelesul, servind astfel ca punct de plecare greşit. Dacă vrea să fie o ştiinţă a individului, psihologia se reduce la fiziologie, iar dacă studiază funcţiile conştiente ale omului, ea este sociologie. *Dacă vrea să fie individuală, nu poate fi decât fiziologică, iar dacă vrea să fie psihologică, nu poate fi decât socială, colectivă, adică sociologie*. Pericol sociologist.

Din această dilemă se poate ieşi numai prin suprapunerea înţelesului de „persoană", ca unitate şi identitate interioară, rezultatul reflecţiei şi al voinţei („individualité qui se pense

69. Ch. Blondel, „Les volitions", în *Traité de psychologie* (G. Dumas), Alcan, Paris, vol. II, 1924, p. 393.

70. Ch. Blondel, *Introduction à la psychologie collective*, Colin, Paris, 1928, p. 198.

et se réfléchit"[71]), sensului de *individ*, ca unitate şi identitate biologică, exterioară, somatică. Persoana trăieşte pe planul social, are conduite sociale prin care se aseamănă cu alte persoane din acelaşi grup social, păstrându-şi unitatea legată de o conştiinţă de sine. Eului individual i se suprapune eul social, prin care societatea este prezentă în noi. Nu este nevoie – spune Bergson – să mergem până la societate, căci „o găsim prezentă în noi". „Prezenţa ei este mai mult sau mai puţin marcată, după oameni, dar nimeni dintre noi nu s-ar putea izola cu totul de ea."[72]

Admiţând înţelesul de persoană, rezolvăm o serie de dificultăţi ce ni se păreau altfel insurmontabile. Una din ele o reprezintă relaţia de încrucişare, de identitate parţială dinte realitatea psihică individuală şi cea socială. Printr-un proces de introversiune sau introspecţiune, *conştiinţa socială devine o conştiinţă personală*.

Desigur că în acest proces de interiorizare, conştiinţa socială suferă uneori deformări şi îngustări, variabile după firea individului şi nivelul de dezvoltare al acestuia. În esenţă însă, ea păstrează tonul fundamental al înţelesului colectiv, comun grupului şi rezultat din interacţiunea membrilor acelui grup[73].

O mentalitate, adică un sistem de credinţe, de conduite şi de sentimente comune, rezultă din convieţuirea unui grup de oameni în condiţii geografice, economice, istorice, sensibil egale. Astfel se poate vorbi, de exemplu, de un suflet al românului. Acestei realităţi psihice i se mai poate suprapune *conştiinţa de român*.

Structura conştiinţei colective poate fi trăită de individ, în unele cazuri şi dintr-un punct de vedere, ca o realitate exterioară, superioară şi constrângătoare, dar în alte cazuri şi dintr-alt punct de vedere, ea aparţine *fiecărui individ în parte* şi este legată de conştiinţa de eu a fiecăruia. Sufletul de român îl găsim la *toţi* românii şi la *fiecare* în parte.

Aşa se înţelege faptul că *socialul este totdeauna şi psihic, iar psihicul este în mare parte şi social*. În felul acesta dispare antiteza individ – societate. Ne putem ralia la ideea poetului: „Willst du dich selber erkennen, so sieh wie die andern es treiben; willst du die andern verstehen, blick' in die eigenes Herz" (Schiller). Pe noi ne înţelegem prin intermediul altora şi pe alţii prin mijlocirea eului nostru.

A doua eroare frecventă în gândirea ştiinţifică este confuzia dintre atitudinea pur explicativă cauzală şi alta structurală, ontologică. Psihologia n-a negat niciodată că sufletul individual ar suferi influenţele sociale, la fel cum n-a tăgăduit nici influenţele fiziologice. Dar a fi, într-o măsură, în *funcţie* de variaţiile sociale şi a fi de *natură* socială sunt două lucruri deosebite. Se poate cădea pradă mentalităţii primitive, ce mai subsidă în noi, după care între cauză şi efect există o identitate de natură. Între lucruri complet eterogene nu s-ar putea concepe o relaţie cauzală. Dacă identitatea nu există iniţial, ea se stabileşte cu timpul printr-un contact repetat. E ca o „mană" ce se transmite de la cauză la efect, o contaminare ontologică prin „participaţie". Dacă această concepţie veche, substanţialistă – numită de K. Lewin aristotelică – o înlocuim prin una superioară, funcţională şi dinamică, numită de acelaşi autor galileană[74], înţelegem astfel interacţiunea: individ – societate.

---

71. D. Parodi, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie* (A. Lalande), F. Alcan, Paris, 1926, vol. I, p. 370.
72. H. Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, Alcan, Paris, 1932, p. 8.
73. Opoziţia individual – social se transformă în opoziţia individual – colectiv. Durkheim scindează psihicul în individual şi social, atribuind acestuia din urmă, ca substrat, conştiinţa socială. V. E. Durkheim, *Les règles de la méthode sociologique*, Alcan, Paris, 1895. La noi, G. Marica încearcă determinarea conceptului de social în „Conceptul de social", în *Revista de psihologie*, IX, 1-2, 1946, pp. 1-100.
74. V. Kurt Lewin, *A Dynamic Theory of Personality*, Londra, 1935, pp. 1-43 şi *Principles of Topological Psychology*, Londra, 1936, pp. 8-14.

Completarea sensului de individ cu acela de persoană ne ajută la lămurirea raporturilor existente între psihologie şi sociologie. Psihologia n-a susţinut niciodată că omul n-ar trăi în societate ca în mediul său natural, că n-ar fi, deci, o fiinţă socială. Dar această convingere nu ne dă dreptul de a dizolva fiinţa psihică în societate şi nici a-l considera ca o simplă rezultantă într-un paralelogram de forţe, ca un simplu punct de intersecţie a liniei organice cu cea socială.

Individul nu poate fi *izolat* de obiectul cu care se află în relaţie, fie acest obiect de natură fizică, biologică sau psihică, fără a-şi pierde sensul. Un act face parte dintr-un ciclu dinamic, în care individul *exercită o anumită funcţie*. A-l desprinde din ciclu înseamnă a-i distruge *înţelesul său funcţional*. După cum lucrurile materiale îşi capătă înţelesul lor funcţional în raport cu o conştiinţă umană, făcând astfel parte dintr-o *situaţie* psihică, la fel şi gesturile, mimica, limbajul, întreaga noastră conduită nu are înţeles decât în relaţie cu o situaţie, care, în întregul ei, devine o situaţie umană, individuală.

Spre a face şi mai inteligibil raportul dintre punctul de vedere psihologic şi cel sociologic ne vom folosi de analogia ce a servit în aşa de mare măsură „psihologiei formei", în descrierea principiilor sale fundamentale. Noţiunile fundamentale din psihologia formei pot servi ca scheme explicative, după părerea noastră, şi în sociologie. De altfel, ele au pătruns aproape în toate ştiinţele, sub o formă sau alta.

Dacă apropiem mai multe corpuri încărcate electric, fiecare corp va suferi o modificare în distribuţia şi intensitatea energiei sale electrice. Modificarea suferită de fiecare corp va fi în funcţie de întregul energetic repartizat la toate corpurile, adică în funcţie de numărul corpurilor, de distanţa dintre ele şi de forma fiecăruia. Se creează un *nou echilibru comun tuturor*, am spune o *nouă structură energetică*. Fiecare corp din această structură este *solidar* cu orice vibraţie a altui corp, prin intermediul întregului.

Schema este aplicabilă atât relaţiilor psihice cât şi celor sociale. Să ne închipuim acum că fiecare corp încărcat electric este conştient. El ar înregistra propriile sale variaţii şi, în acelaşi timp, ar observa schimbările întregului, apărute în momentul stabilirii contactului cu semenii. Dacă explicăm variaţiile unui individ în funcţie de modificările şi de legile întregului, facem psihologie individuală, iar dacă încercăm descrierea structurii întregului prin prisma conştiinţei individului, facem psihologie socială. Dar dacă, pornind de la sentimentul individual al constrângerii, de la impresia subiectivă a unei presiuni din afară, a unor modificări impuse peste voinţa individului (şi ale căror condiţii se află în afară de acesta), vom căuta să aflăm cum se concretizează această forţă, cum se înfăţişează ea, şi vom descrie comparativ, genetic şi tipologic această nouă structură suprapusă şi dominantă, a întregului, cu existenţă oarecum *autonomă*, atunci facem *sociologie*.

Ne gândim la ceea ce se întâmplă în ordinea fizică. Când anumite corpuri cu anumită formă individuală vin în contact, se obţine o anumită distribuţie a energiei. Această formă de distribuţie se poate studia independent de natura fizică a fiecărui corp în parte. Acelaşi lucru, pe plan social, ne aduce la sociologie. *Formele* sau *invariabilele* din ordinea fizică sunt *instituţiile* în lumea socială.

Pe sociolog nu-l interesează individul ce serveşte de suport formei, realitate socială şi supraindividuală. Aşa cum, în structura unei melodii, nu interesează tonurile ce o compun, nici înălţimea, nici intensitatea, nici timbrul, ci numai *funcţia*, determinată în raport cu legile de organizare a întregului, la fel şi pe sociolog nu-l interesează decât configuraţia întregului. Melodia aparţine întregului. *Sociologia studiază „melodiile" sociale,* iar *psihologia, natura şi poziţia fiecărui ton în parte*.

Formele sunt tari şi slabe. Astfel sunt şi modurile de asociaţie, cu anumită mentalitate, cu anumite reguli de conduită, unele mai instabile, trecătoare şi mai puţin pregnante, altele

cu persistenţă de secole – condiţiile fiind invariabile – peste indivizii ce le susţin; aceştia înlocuindu-se, funcţia rămâne aceeaşi.

O reuniune de salon este contactul dintre corpurile electrice despre care am vorbit. Orice nouă intrare în câmpul electric se răsfrânge asupra tuturor, schimbând „atmosfera", şi orice ieşire din echilibrul stabilit transformă din nou modul tuturora de comportare. Aceasta nu înseamnă că fiecare se comportă *la fel* cu altul. Rezonanţa individuală a fiecăruia variază cu temperamentul şi dispoziţia sa momentană. Se întâmplă ca unitatea de structură a salonului să se scindeze în două sau în trei cercuri, alteori să ia din nou o formă unică. Se vorbeşte de „atmosfera" casei, a satului, a fabricii, a şcolii, a clasei. Ea pare că ar exista pe deasupra persoanelor ce vin în contact, dincolo de ele, ca o entitate de sine stătătoare, cu viaţa şi evoluţia ei proprie. Astfel, se vorbeşte de o „Junime", de o *Viaţă românească* etc. Orice nou venit simte asupra lui o presiune, o constrângere sau o atracţie, o structură după care trebuie să se modeleze şi la care reacţionează în mod individual. Într-o unitate dinamică fiecare ocupă *un loc determinat*, adică *locul prescris de legea structurală a unităţii*, de natura întregului şi *totodată în funcţie de natura individului*.

Dacă am generaliza această idee, am putea afirma că destinul fiecărui individ este în funcţie de zestrea cu care a venit pe lume şi de configuraţia socială în care a intrat. Locul se conturează, se modelează, o dată cu modelarea personalităţii, prin forţa de presiune şi coerciţie, pe de o parte, şi prin cea de atracţie şi aspiraţie pe de altă parte. Ne simţim respinşi de unele forţe, de unele „locuri", atraşi, aspiraţi de altele. Ca fiinţă strict individuală, nimeni nu este indispensabil într-o societate; aceasta trăieşte cu formele ei instituţionale oarecum independent şi deasupra indivizilor ce o compun. „Întregul înaintea părţilor" este ideea de bază a sociologiei noi. Şcoala sociologică franceză, ca şi sociologia „formalistă" germană sau americană sunt contemporane cu psihologia gestaltistă şi merg în mod solidar şi simultan pe aceleaşi căi de explicaţie, servindu-se de unelte intelectuale similare. Prin afirmarea *specificităţii socialului*, sociologia marxistă este înrudită cu concepţiile amintite.

Nu ne putem reţine de la observaţia că exagerarea acestei idei aduce sociologia la aceeaşi poziţie sterilă teoretic şi vătămătoare din punct de vedere practic ca şi psihologia. A afirma importanţa întregului nu implică dispreţuirea părţii şi a individului. Nu trebuie să uităm că forma, structura întregului se năruie dacă devenim indiferenţi la *calitatea* individului. Dacă acesta nu este *ales* sau cel ales şi dispărut nu poate fi înlocuit de un alt individ de aceeaşi calitate, *funcţia acestuia în întreg nu mai poate fi îndeplinită* şi atunci *se resimte forma întregului*. Viaţa normală a configuraţiilor colective, ca şi a celor psihice individuale, reprezintă o formă de echilibru care nu este durabilă decât în *măsura în care se respectă nu numai legile întregului, dar şi natura părţilor*. Să aplicăm acum schema noastră la un exemplu concret.

Cineva întinde unui sărac o monedă. Acţiunea este îndată înţeleasă de toată lumea martoră la această situaţie, fără a fi nevoie de raţionamente de analogie, de empatie etc. Toată lumea înţelege că în *general* acest gest porneşte din milă din partea celui ce dă şi din aşteptarea de ajutor din partea celui ce primeşte, cu un final de gratitudine din partea nevoiaşului şi de satisfacţie a filantropului. Fără discuţie că acest act este *social*, fiindcă pentru executarea lui se cere participarea cel puţin a două persoane. Dar sociale sunt şi multe din actele ce se petrec în solitudine fizică. Social este şi actul de a scrie o scrisoare şi actul de a ne îmbrăca. În linii mari putem susţine că orice act psihic, cu o motivaţie sau intenţionalitate – imediată sau mediată, apropiată sau depărtată – spre altul, este *social*. Dar de aici rezultă că este şi *sociologic*, că prin aceasta ar deveni obiect de interes al sociologului. *Interesul pentru social ca obiect al sociologiei rezultă dintr-un anumit punct de vedere asupra unei situaţii*.

„Acelaşi" act de caritate poate fi obiect de psihologie sau de sociologie, în funcţie de punctul de vedere al cercetătorului. Eu fac psihologie atunci când mă preocupă motivaţia specifică a celui ce dă sau a celui ce primeşte, anume dacă cel dintâi o face din vanitate, din superstiţie, din egoism (din nevoia de a scăpa de insistenţa şi prezenţa cerşetorului), din jenă etc., dacă gestul celui de al doilea se explică din cupiditate, din umilinţă, privaţiune (foame, frig) sau din sentiment familial (grija pentru copiii flămânzi) etc. Toate aceste motive, împreună cu rezonanţele afective şi ideative corespunzătoare, constituie materialul psihologului, bagajul lui descriptiv, de observaţii. Urmează adâncirea prin explicaţii. Ca să înţelegem natura darului oferit (ajutorul mai substanţial sau mai parcimonios), precum şi toată gama ideoafectivă a filantropului, vom recurge la date de ordin ereditar, fiziologic, educativ şi la experienţa trecută a subiectului. Astfel gestul, integrat în întreaga structură a individului, capătă înţelesul tot atât de pregnant ca şi pata colorată în întregul pictural al operei plastice.

Dar operaţia nu este suficientă, ne va spune un Spranger. Sensul deplin al actului nu se descifrează decât din raportarea lui la întregul supraindividual de valoare sau, cum ar spune un sociolog din şcoala franceză, prin raportarea la conştiinţa colectivă, socială. Într-adevăr, actul nu poate fi înţeles decât dacă ştim ce este *caritatea*. Or, aceasta nu este sentiment, ci o *instituţie*. Motivul religios rămâne de nepătruns fără cunoaşterea instituţiei religioase, cu toate credinţele, dogmele, riturile şi autoritatea religiei. Iată o explicaţie, am putea spune, *de sus în jos*, o explicaţie prin raportarea la *social*, desigur. Dar înseamnă ea oare o explicaţie sociologică? În fond, am examinat o acţiune individuală, am explicat-o raportând-o nu numai la un complex de experienţe individuale, dar şi la o serie de factori exteriori individului şi superiori lui, de natură instituţională, cu caracter imperativ, de valoare; toate acestea însă, centralizate, focalizate, structuralizate în *unitatea unei conştiinţe individuale*, cu o singură referinţă la un *eu* unic, aflat la un moment dat pe o stradă a unui oraş. O situaţie, deci, individuală şi trecătoare, fără putinţa de repetiţie identică. *Scopul* omului de ştiinţă a fost aici înţelegerea *individului*, chiar dacă subiectul s-a comportat în multe privinţe întocmai ca mulţi alţii, din cauza aceloraşi norme sociale sau aceloraşi legi psihice.

Cum procedează sociologul? Faptul cercetat de acesta este în aparenţă *acelaşi*. Dar numai în aparenţă, căci scopul cercetării îi dă un *alt sens*, de fapt *sociologic*.

Pe sociolog nu-l interesează nici persoana filantropului, nici cea a cerşetorului. Ei nu există pentru sociolog ca *fiinţe individuale*, ci ca simpli figuranţi ai unei *scene*. Situaţia particulară îl interesează numai ca o concretizare şi materializare a unei *instituţii*, a unui *tip statornic şi general de acţiune*. Sociologul rămâne indiferent la inima caritabilă a filantropului sau durerea cerşetorului, îl interesează numai *instituţia carităţii* sau *cerşetoria* ca atare. Cerşetoria poate fi studiată în sine, descriptiv, sau explicativ, ca simptom al unei anumite situaţii economice, sociale, religioase etc. Sociologul, deci, studiază *formele tipice* realizate în situaţii individuale, instituţii ce se descifrează în acte unice ale conştiinţelor care se află în contact, statornicite, însă, într-o reţea de obiceiuri şi tradiţii, norme, legi, restricţii şi sancţiuni. Atenţia sociologului este atrasă de felul *cum* se desfăşoară situaţia caritabilă, de caracterul comun sau diferenţial faţă de alte situaţii cunoscute. Îl interesează dacă actul porneşte din iniţiativă particulară sau socială, cum se prezintă cerşetoria statistic, static şi dinamic, la un moment dat şi evolutiv. Scopul lui este determinarea corelaţiilor dintre instituţii, atât pe plan orizontal, cât şi pe cel vertical, genetic.

Sociologul nu urmăreşte determinarea cauzelor unei acţiuni individuale, ci are drept scop descrierea şi explicarea instituţiei în toate particularităţile ei de exteriorizare şi în relaţiile ei cu alte instituţii.

Conduita de caritate este o conduită socială şi psihică ; ea poate fi studiată atât în raport cu conştiinţa unei singure persoane, cât şi independent de individ ca atare. Totul depinde de structuralizarea „aceleiaşi" conduite. Psihologul studiază conduita carităţii spre a putea explica şi înţelege în ultimă instanţă individul, în timp ce sociologul studiază psihologia carităţii ca manifestare a unei conştiinţe colective, în relaţie cu alte fenomene sociale, de ordin economic, religios, juridic, politic etc.

La fel când este vorba de fenomenele sociale de masă, public, popor. Acestea sunt psihice şi sociale : ele pot face parte din domeniul psihologiei sociale sau din cel al sociologiei, după configuraţia în care intră. Există o psihologie de român, de european, de profesor, de mare sau mic proprietar. Studiul unei astfel de conştiinţe poate interesa deopotrivă pe psiholog, cât şi pe sociolog. Pe primul îl interesează întrucât prin cunoaşterea acestei structuri psihice el poate determina *un aspect al unui eu*, al unei conştiinţe personale, în timp ce sociologul o studiază ca o configuraţie a unei conştiinţe *colective*, în afară şi independent de structura psihică personală. Aceasta din urmă interesează numai ca unul din factorii explicativi ai conştiinţei colective.

Putem studia aparte pe fiecare membru din „Junimea", în ceea ce are el caracteristic ca persoană chiar în afară de cadrul „Junimii" ; facem psihologie *individuală*. Dacă-l studiem în ceea ce are el *comun* cu ceilalţi, subliniind *funcţia asemănătoare* exercitată de fiecare membru din grupul „Junimii", suntem tot în domeniul psihologiei şi anume al psihologiei sociale. Dacă însă studiem „Junimea" ca instituţie culturală, în geneza şi evoluţia ei, în raport cu alte instituţii similare sau eterogene, facem sociologie[75].

Conştiinţa socială poate fi obiect de sociologie sau de psihologie socială, după punctul de vedere al cercetătorului.

Care este *situaţia psihologiei generale* ? Această disciplină se ocupă în principiu de conştiinţă, în ceea ce ea are *general* şi *comun* la mai mulţi oameni. S-a spus că omul de care s-a ocupat psihologia generală până astăzi este un om de rasă albă, adult, normal, civilizat şi aparţinând clasei burgheze.

Dacă ar fi aşa, psihologia generală ar fi o noţiune-limită atinsă de psihologia socială în aspectul *tipologic* al acesteia ; ea s-ar dizolva atunci în psihologia *socială*. Înţelesul psihologiei generale este însă altul. Prin scopul urmărit, ea face abstracţie de *conţinuturile* concrete ale conştiinţei, rezumându-se la *legile generale* de funcţionare a psihicului. Ea are un caracter prin excelenţă *funcţional* ; ea este o *fiziologie a sufletului*. Psihologia socială, ca şi cea individuală, se apropie mai mult de conştiinţa *concretă* a persoanei, de conţinuturile şi manifestările acestei conştiinţe. Sub acest raport, obiectul psihologiei generale nu este atât *tipul omului în genere*, după cum se crede, cât studiul *formelor generale* în care se cristalizează comportarea oricărui om, indiferent de mediul *concret* şi *determinat*, de o anumită structură biologică şi de un anumit trecut sau prezent al persoanei. Psihologia generală este într-un sens o *disciplină formală* a individului conştient, aşa după cum sociologia generală, în acelaşi sens, este o *ştiinţă formală a societăţii*.

---

75. Se pot constata anumite note *comune*, lipsite de conştiinţa corespunzătoare acestora. Membrii unui grup se pot manifesta la fel, fără conştiinţa asemănării lor şi a comunităţii intereselor lor. Conştiinţa vine mai târziu, aşa cum a venit conştiinţa naţională la popoarele europene. Se observă şi fenomene de conştiinţă fără realitate adecvată. Astfel, conştiinţa de rasă este un fenomen psihic tot atât de artificial, factice şi neadecvat, ca şi conştiinţa bovarică, de nobleţe, a unui om de rând. Între realităţile sociale şi conştiinţa respectivă se pot ivi discrepanţe datorate unei educaţii politice greşite sau unor *complexe* sociale. Conştiinţa de sine a unui grup se trezeşte şi ea în anumite condiţii, ca şi conştiinţa de sine a individului.

În concluzie, ceea ce diferenţiază sociologia de psihologie nu este atât nota *comună* sau deosebirea dintre fenomenele de studiat, cât *configuraţia* în care privim aceste fenomene. De aici rezultă interferenţele aparente între psihologie şi sociologie. Sociologul trebuie să recurgă la explicaţiile psihologice, întrucât, în toate manifestările sociale, conştiinţa – individuală sau colectivă – reprezintă un factor important al realităţii sociale, iar psihologul este silit să folosească datele sociologiei pentru a completa explicaţia fenomenului psihic în lumina configuraţiei personale a eului. Dacă privim lucrurile *funcţional*, iar cunoştinţele sau faptele nu le considerăm în ele însele ci în *contextul în care se integrează*, nu vom spune că se face psihologie când în explicaţia războiului, de exemplu, se va examina şi factorul psihic, adică mentalitatea, conştiinţa specifică a popoarelor respective, şi nici că se face sociologie când se foloseşte „aceeaşi" mentalitate în explicarea unei crime sau a unei sinucideri[76].

Când explic sensibilitatea excesivă a lui X prin hipertiroidism, nu înseamnă că fac fiziologie (ci cel mult psihologie fiziologică sau fiziopsihologie) şi nici fiziologul, care explică tulburarea glandulară a lui Y prin neînţelegerile familiare, nu face psihologie (ci cel mult fiziologie psihologică sau psihofiziologie). La fel, prin analogie trebuie să înţelegem şi temenii de *psihosociologie* şi *sociopsihologie*.

Psihologia şi sociologia sunt ştiinţe diferite, chiar dacă obiectele lor sunt uneori „aceleaşi". Semnificaţia realităţilor diferă când scopurile, metodele şi punctele de vedere sunt diferite. Psihologul studiază individul dintr-o configuraţie socială, din punctul de vedere al conştiinţei individuale, plasându-se pe poziţia ocupată de individ şi în funcţia exercitată de acesta în constelaţia socială. Explicaţia socială este numai o parte din sistemul de cunoştinţe în care se integrează explicaţia faptului examinat. Sociologia studiază întregul social în formele şi funcţiunile lui, independent de modurile particulare de reacţie a indivizilor, dar din legătura dinamică cu alte forme mai cuprinzătoare, urmărind tipurile sociale, geneza şi evoluţia acestora ; factorul psihic personal reprezintă numai un element în sistemul său explicativ.

6. Psihologia faţă de logică, etică şi estetică

a) Psihologie şi logică. Atitudinea psihologiei faţă de ştiinţele normative nu mai este defensivă şi militantă, ca faţă de disciplinele examinate până acum. Dimpotrivă, psihologia este acuzată de disciplinele normative de apucături abuzive, imperialiste şi agresive. Datoria de a se apăra le revine lor, fapt care se şi constată din numeroase studii. „Căci psihologia nu s-a mulţumit – spune N. Bagdasar – de când a introdus în câmpul ei experienţa ca metodă de cercetare, să se restrângă numai la fenomenele ce-i revin de drept, ci a căutat să atragă în sfera ei şi obiectele altor ştiinţe, pentru a le examina şi interpreta din punctul ei de vedere."[77] Rezultatul ? „Unul din cele mai proaste – conchide autorul –. Anume acela că nu se mai ştie astăzi precis unde sfârşeşte psihologicul şi unde începe logicul într-o judecată şi, ceea ce este mai grav, nu se mai ştie precis ce este psihologic şi ce este logic într-o judecată." Aşa se explică împrejurarea că „logicienii fac psihologia judecăţii, iar psihologii adeseori fac logica ei"[78].

Litigiile şi revendicările de frontiere dintre psihologie şi logică nu se pot ivi decât cu privire la funcţia *gândirii*. Nimeni n-a încercat să susţină vreodată că psihologia afectivităţii

76. De altfel, şi limbajul ne seduce să ne închipuim că un conţinut posedă un anumit caracter şi înţeles *înainte* de a fi structuralizat într-o configuraţie.
77. N. Bagdasar, „Judecata psihologică şi judecata logică", în *Ethos*, III, 1946, 1-2, p. 115.
78. *Ibidem*, pp. 115-116.

sau a voinţei s-ar confunda cu logica[79]. La întrebarea dacă logica se confundă cu psihologia inteligenţei pure, numeroşi logicieni şi psihologi răspund afirmativ[80].

Punctul de vedere sociologic în interpretarea fenomenelor a contribuit mult la autonomia ştiinţelor normative. Sociologia lui Durkheim[81] reprezintă o revoluţie faţă de concepţia comună a societăţii ca asociaţie de indivizi, ca realitate *sumativă*. Sub acest raport, Durkheim face un pas înainte faţă de Tarde, psihologist. Abia după familiarizarea oamenilor de ştiinţă cu „reprezentările colective", ce au proprietăţi de „lucruri" exterioare şi în plus constrângătoare şi anterioare individului, normele logice, etice şi estetice îşi caută loc, la început timid, mai târziu sigure de ele, în conştiinţa colectivă, realitate – după părerea lui Durkheim – transcendentă faţă de individ şi superioară acesteia[82].

Atacul logicii formaliste şi antipsihologiste porneşte mai vehement spre sfârşitul secolului trecut din partea lui Franz Brentano, A. von Meinong şi mai cu seamă – în pragul veacului nostru – din partea lui E. Husserl. Poziţia este câştigată şi apărată astăzi mai ales de fenomenologi.

Filosofia valorilor în frunte cu Rickert a contribuit mult la delimitarea frontierelor dintre psihologie şi logică.

Psihologia, din partea ei, prin şcoala din Würzburg, cu mijloace introspective experimentale, a explorat mai în adâncime fenomenul gândirii şi, folosindu-se de unele sugestii fenomenologice, a pus în evidenţă existenţa unui nou tip de cauzalitate (Ach) şi mai cu seamă a conştiinţei de regulă sau cenzură (K. Bühler).

Astăzi, prin eforturile concentrice din mai multe direcţii, s-a cucerit un nou continent al existenţei, un ţinut al unor obiecte ideale, imuabile, mult asemănătoare cu ideile platonice. Această lume se suprapune – depăşind-o – conştiinţei individuale sau celei

---

79. Th. Ribot, cu toate că se află pe o poziţie psihologistă, îşi dă seama de deosebirile existente între psihologie şi logică. Lucrarea sa *Logique des sentiments* (Alcan, Paris, ed. a 5-a, 1920) o consideră ca o „aplicare a psihologiei la logică", ca un subiect de „natură specială" (p. VII).

80. Logica pentru J.St. Mill este ştiinţă şi artă. Ca ştiinţă, ea este o parte sau o ramură a psihologiei şi se deosebeşte de aceasta ca partea de întreg. Logica împrumută de la psihologie cunoştinţele de care are nevoie pentru a-şi justifica şi întemeia aspectul său practic. Numai psihologia gândirii ne poate învăţa prin ce se deosebeşte o gândire valabilă de una nevalabilă (*Système de logique*, Alcan, Paris, vol. I, 1896, pp. 2-5).
Pentru Sigwart logica este o disciplină critică, fiindcă nu se ocupă cu gândirea aşa cum este ea, ci cu *criteriile* unei gândiri necesare şi universal valabile; ea este şi artă, întrucât urmăreşte realizarea acestei gândiri. Deosebirea logicii de psihologie constă în *scopuri* diferite ale acestora, iar domeniul logicii este numai gândirea supusă controlului şi acţiunii voluntare (Chr. Sigwart, *Logik*, Tübingen, 1924, p. 10).
(V. critica lui Husserl îndreptată împotriva psihologismului în general. Edmund Husserl, *Logische Untersuchungen*, ed. a 4-a, Halle, 1928, pp. 50-192; împotriva logicii lui Sigwart: *ibidem*, pp. 125-136.)
(Răspunsul lui Heinrich Maier, editorul ed. a 5-a a logicii lui Sigwart, la critica lui Husserl: Chr. Sigwart, *op. cit.*, pp. 522-526.)
Benno Erdmann susţine că „anumite moduri ale gândirii care se efectuează conform normelor „logice" sunt obiect atât al logicii, cât şi al psihologiei, de unde nu urmează că „obiectul logicii este o parte a obiectului psihologiei. Relaţiile dintre aceste discipline se explică din relaţiile lui *Sollen* cu *Sein* (Benno Erdmann, *Logik*, Berlin, p. 28). (V. critica lui Husserl, *op. cit.*, pp. 136-154.)
Pentru E. Goblot logica este o psihologie a inteligenţei pure şi „legile logice nu sunt decât legi naturale ale unei inteligenţe pure" (E. Goblot, *Traité de logique*, Colin, Paris, 1925, p. 23).

81. Ideea începe a se afirma în Germania încă de la mijlocul secolului trecut.

82. O critică ascuţită şi, credem, îndreptăţită a concepţiei lui Durkheim asupra conştiinţei colective o face Georges Gurwitch în *Essais de sociologie*, Paris, [fără dată], pp. 113-170.

colective, existând independent de acestea. Lumea necesităţii raţionale există deasupra celei contingente şi psihice, a gândirii, iar adevărul poate fi gândit fără să fie raportat la gândire. „Cunoştinţa nu poate exista fără adevăr, pe când adevărul poate exista fără a fi raportat la actele mele de gândire."[83]

Logicul, eticul şi esteticul au o existenţă ideală, în timp ce psihicul – individual sau colectiv – una reală. Valorile nu sunt legate de o conştiinţă individuală, ci duc o viaţă impersonală, o existenţă transcendentă, într-un timp şi spaţiu istoric, cultural, bucurându-se de o stabilitate şi independenţă pe care n-o are psihicul. Filosofia a arătat cu destule argumente deosebirile dintre cauzalitatea psihică şi necesitatea logică, dintre determinism, ca legătură necesară dintre cauză şi efect, şi necesitatea ce leagă principiul de consecvenţă[84].

b) Psihic şi spiritual. Deosebirea dintre lumea psihică reală şi una spirituală, ideală, a favorizat elaborarea unei metafizici fenomenologice şi existenţialiste, cu caracter mai cu seamă realist. E, într-un sens, o renaştere a metafizicii platonice. Explicaţiile date cu privire la distincţia dintre psihologie şi sociologie le credem suficiente spre a nu fi de acord cu fenomenologii şi existenţialiştii în postularea unor esenţe cu o existenţă independentă de conştiinţa individuală, esenţe pe care aceasta din urmă le-ar intui, le-ar „descoperi", aşa cum percepţia externă descoperă existenţa lucrurilor materiale. Transformarea conceptelor în substanţă ne apare ca o nouă formă de substanţialism.

Înţelegerea acestei lumi spirituale o putem avea mai cu seamă în evoluţia conştiinţei de la forma ei indiviză şi nediferenţiată (apropierea individ – lume) până la distanţa reflexivă şi diferenţiată între subiect sau eu spiritual[85] şi obiect (sau valoare), existenţă aproape independentă, de obiect în sine şi pentru sine.

O dată cu progresiva obiectivare ştiinţifică este normal să se elaboreze şi o conştiinţă universală. Ce este în fond această lume de esenţe, dacă nu o lume conceptuală, de origine socială, a unei conştiinţe spirituale? De ce s-o căutăm în regiuni trasncendente şi nu într-o conştiinţă umană evoluată[86]? Totul este să lărgim noţiunea de eu şi de persoană. Eu mă pot concepe nu numai ca persoană concretă, percepută în fiinţa mea somatică şi limitată, dar şi ca cetăţean, ca european, ca om în genere. Şi nu numai ca cetăţean concret şi empiric în prezent, dar şi ca unul ideal, ca valoare spirituală, în viitor. În momentul când încerc deposedarea unui obiect al gândirii de toate însuşirile lui subiective, adică contingente şi variabile în timp şi spaţiu, cu reacţiile individualităţii biologice ale conştiinţei, mă ridic la un concept de obiect valabil pentru orice conştiinţă, ceea ce justifică trăirea mea ca eu spiritual.

---

83. N. Bagdasar, *art.cit.*, p. 133.
84. O contribuţie preţioasă în această privinţă reprezintă lucrarea lui Jean Laporte, *L'idée de nécéssité*, Presses Universitaires, Paris, 1941.
O poziţie similară se află reprezentată de I. Didilescu în „Legile ştiinţifice şi necesitatea lor", *Ethos*, 34, 1946, pp. 325-335.
85. Suntem departe de a ne gândi la substanţializarea conceptului de *eu*, *spirit* sau *eu spiritual*. Prin eu spiritual înţeleg o conştiinţă structuralizată în mod specific pe dimensiunea axiologică, impersonală, obiectivă şi suprapusă conştiinţei individuale, subiective şi egoiste. Eu – existenţă obiectivă, universală, cu o conştiinţă impersonală, cu un conţinut de valoare! Ne dăm seama de caracterul paradoxal al împerecherii de termeni: obiectivitatea subiectului şi universalitatea particularului. E o regiune de *coincidentia oppositorum*.
86. Un exemplu al lui Jean Piaget, citat de Brunschvicg, ne ilustrează foarte bine deosebirea dintre subiectivismul egocentrist şi poziţia obiectivă. Un copil este întrebat: „Ai un frate?". El răspunde: „Da, pe Petru". „Dar Petru are frate?" – continuăm noi. Copilul până la nouă ani ne răspunde *negativ*. Diferenţa de nivel între acest copil din faza preraţională şi noi este similară cu deosebirea dintre punctul de vedere geocentric şi cel heliocentric. (v. Léon Brunschvicg, *Les âges de l'intelligence*, Alcan, Paris, 1934, p. 83.).

Acest eu nu-l simt străin de mine decât în momentele de trăire pe planul unei conştiinţe biologice sau psihice şi egoiste, cotidiene. În clipele însă de înaltă tensiune, eu sunt totuna cu spiritul. Eu în spirit, spiritul în mine. Dacă nu suntem egali în capacitate, suntem cel puţin în înălţime. În actul de creaţie pe una din dimensiunile valorilor, eu particip la existenţa spiritului, mai corect: eu sunt spirit. Faţă de aceste valori, create de mine, eu pot avea sentimente omeneşti şi trecătoare, de mândrie, satisfacţie, ezitare sau neîncredere. Eu mă distanţez de aceste valori în momentele de coborâre a conştiinţei mele pe un plan comun, inferior. De aici vin impresiile de „coborâre", „înjosire", iar în cazul de ridicare a tensiunii, acele de „înălţare" şi „elevaţie". Aici credem că se află şi originea impresiei de „descoperire", de ceva „dat" şi exterior eului, despre care ne vorbesc fenomenologii.

Constatăm şi aici acelaşi fenomen ca şi în domeniul realităţilor sociale. Un fapt social devine, prin introcepţie, fapt psihic şi personal. La fel şi o normă sau un ideal, prin introversiune, interiorizare şi elevaţie a subiectului, devin conţinuturi şi fapte psihice, personale. În acest sens se poate vorbi de o identitate parţială între psihic şi spiritual. Ceea ce este spiritual, în sens de transcendenţă axiologică faţă de individ, poate deveni – parţial (în fapt) sau integral (în principiu) – imanent şi psihic, formând un „eu ideal". Constrângerea, exercitată cândva din afară, se exercită acum dinăuntru, sancţiunea odinioară exterioară devine interioară, presiunea face loc atracţiei, heteronomia autonomiei şi necesitatea naturală, necesităţii morale, libertăţii[87]. Idealurile societăţii devin şi năzuinţe ale individului.

Dacă spiritul devine realitate psihică şi poate fi studiat în exemplarele superioare ale umanităţii, înseamnă că domeniul psihologiei poate cuprinde şi lumea valorilor ideale. Psihologului, ca şi eticianului, logicianului sau esteticianului, îi revine cercetarea conştiinţei spirituale, numai că *dintr-un punct de vedere deosebit*. Psihologul studiază fenomenele spirituale în configuraţia unei conştiinţe a eului, în timp ce logicianul, eticianul şi esteticianul le studiază în *corelaţia lor ideală a unităţilor lor într-un spirit universal*.

Din punct de vedere fenomenologic, aceste valori sunt „date" individului şi „preexistente" faţă de acesta; psihologiceşte vorbind însă, ele nu pot fi trăite şi înţelese decât create fiind în persoană, de o persoană, în anumite condiţii concrete şi determinate. Antagonismul dintre psihologişti şi antipsihologişti nu este aşadar justificat. Ambele tabere au dreptate; este vorba numai de două puncte de vedere. Cum se poate înţelege caracterul de transcendenţă, faţă de conştiinţa individuală, a valorilor?

Înţelesul de conştiinţă este un înţeles *relativ*. Conştiinţa la un anumit nivel este inconştient faţă de nivelul superior şi este *supra*conştient, transindividual sau supraindividual, faţă de nivelul inferior. Omenirea se află astăzi la un nivel de conştiinţă de pe care o conştiinţă spirituală sau axiologică ne apare ca realitate transcendentă şi independentă de individ. Caracterul de transcendenţă vine din *distanţa de nivel*, iar cel de eventuală constrângere este explicabil prin originea socială, factorii de apariţie şi dezvoltare ai acestei conştiinţe aflându-se în mare parte în afară de individualitatea biopsihică[88].

c) Simbolismul spiritual. Poziţia psihologiei faţă de ştiinţele normative este cu totul specială, în comparaţie cu poziţia ei faţă de sociologie. Sociologia studiază formele, structurile sociale concretizate în instituţii şi născute din *comportări* interindividuale, *empirice*, *în* societate. Logicul – şi esteticul mai ales – reprezintă aceleaşi formaţiuni structurale de origine socială, dar rezultate mai cu seamă dintr-o interdependenţă şi interacţiune de grad superior, pe plan *simbolic*. Ele reprezintă o lume *ideală* şi *simbolică*.

87. „L'autonomie est une hétéronomie qui s'ignore", spune un psiholog francez.
88. Georges Gurwitch are perfectă dreptate deosebind conştiinţa colectivă, realitate empirică, de conştiinţa spirituală. „La conscience collective – spune el – se distingue nettement du monde spirituel des idées et des valeurs" (*Essais de sociologie*, p. 24).

Înainte de a se înţelege asupra naturii lucrurilor, oamenii trebuie să ajungă la un acord pe planul verbal al discuţiei sau al diferitelor moduri de expresie, asupra simbolurilor ce semnifică lucrurile şi relaţiile dintre ele. Este normal deci ca universului sensibil, concret şi imediat, să i se atribuie un univers simbolic al conceptelor şi al simbolurilor artistice prin intermediul cărora gândim şi simţim realitatea. „Soarele gândirii" se substituie „soarelui percepţiei", ne spune Brunschvicg[89].

„Si la signification – spune Dan Badareu – se reconnaît à ce qu'un élément actuel appelé signe adhère solidairement à un élément caché et hétérogène, le signifié, nous sommes en mesure de déclarer que la vie spirituelle est une signification à tous ses degrés, depuis les plus élémentaires jusqu'aux plus élevés"[90]...

Din punct de vedere psihologic, efortul logic sau estetic necesită o reflecţie, în sensul unei replieri a conştiinţei, a unei prize de conştiinţă *asupra simbolului ca atare*. Conştiinţa este creatoare de simboluri, iar noi gândim şi simţim lucrurile prin prisma acestor simboluri. Îndreptarea conştiinţei asupra conceptului ca simbol, o dată cu necesitatea acordului interindividual în această lume simbolică conceptuală, impune principii şi legi logice, după cum acordul social pe planul lingvistic duce la crearea unei gramatici. Astfel, valorile logice reprezintă forme sociale colective, dar supraempirice, *structuri stabile de relaţii simbolice ale conştiinţelor între ele*.

Psihologia studiază comportarea reală a subiectului în raport cu o situaţie sau cu alţi subiecţi, în timp ce logica, repliindu-se asupra gândirii înseşi, studiază formele, întrevăzute ca ideale şi necesare, pe planul *relaţiilor simbolice, conceptuale, ale conştiinţelor între ele*.

Se vede bine că atât obiectele, cât şi perspectivele acestor două ştiinţe diferă. „Datul" psihologic este real, empiric, concret; „datul" logic este ideal, abstract şi simbolic. Psihologia studiază gândirea şi conceptele de pe planul *comun*, privindu-le ca un mod de *conduită*, interpretându-le în intenţionalitatea şi activitatea lor de cunoaştere, în finalitatea individualităţii *întregi*. Pe logician nu-l interesează aspectul empiric al actului de cunoaştere şi nici cum reacţionează individul la normele impuse acestei activităţi; pe el îl interesează numai forma, structura, *invarianta simbolică şi ideală* a unui act de cunoaştere *posibil*.

Psihologia explică actul de cunoaştere a *obiectului*, logica studiază *cunoaşterea însăşi*, ca *posibilă şi ideală*. Sub acest raport, logica este o *metapsihologie*, după cum şi o *metalogică* este pe cale să se suprapună logicii.

Iată de ce logica este ştiinţa condiţiilor *formale* pe care trebuie să le îndeplinească gândirea spre a ajunge la un adevăr, sau spre a fi apreciată ca adevărată, iar adevărul formal este *acordul gândirii cu ea însăşi*, adică *al simbolului cu el însuşi*. Acordul acestei gândiri implică faptul *cunoaşterii de sine ca idealitate simbolică*, lipsită de proiectarea intenţională asupra vreunui conţinut din afară. Logicianul studiază forma, structura, independent de conţinut, aşa cum aceasta apare *într-o conştiinţă spirituală şi impersonală*, posesoare a adevărului, adică a unei conştiinţe de care să fie gândită.

Dacă psihologul studiază reacţiile conştiinţei individuale faţă de aceste invariante formale şi simbolice, dacă sociologul studiază gândirea concretă şi tipică a unei societăţi aşa cum este ea cristalizată în toate credinţele sociale şi în instituţiile ştiinţifice, logica depăşeşte realitatea prin proiectarea sau extrapolarea liniilor de evoluţie ale structurilor sale dincolo de empiric şi concret, în *ideal*. Ea nu se ocupă de structurile „date" ci de cele necesare şi ideale. De aici caracterul ei normativ şi axiologic.

Psihologia nu-şi poate refuza incursiunea în domeniul valorilor teoretice, pentru a descrie trăirile persoanei în momentele ei de tensiune superioară, când eul se simte impersonal ca subiect, ca posesor al unei judecăţi universal valabile. Emoţiile intelectuale,

89. Léon Brunschvicg, *Les âges de l'intelligence*, Alcan, Paris, 1934, p. 137.
90. Dan Badareu, *Du jugement comme acte signifiant*, Roth, Lausanne, 1944, p. 172.

legate de marile descoperiri, nu reprezintă simple reacţii ale eului obişnuit şi empiric faţă de o „esenţă" descoperită, ci veritabile trăiri în toată plenitudinea dezinteresării unui eu spiritual. Sentimentul libertăţii intelectuale este urmarea puterii crescânde asupra gândirii şi a posibilităţii de a o supune normelor logice; eul *empiric* ridicat la nivelul unui eu *ideal*[91]. Pe acest plan, psihologicul este logic şi logicul este psihologic. Din acest punct de vedere, domeniile acestor două discipline se ating, interferându-se parţial. „Esenţele pure" sunt în anumite cazuri *trăiri* ale intelectului în forma cea mai pură a acestuia, formă eliberată la maximum de influenţele şi rezonanţele etajelor inferioare, biologice şi egoiste.

d) Psihologie şi estetică. În situaţia similară cu a logicii faţă de psihologie se află şi estetica. Şi aici nu este vorba de apărarea psihologiei faţă de estetică, ci invers – a acesteia faţă de psihologie. „Timp îndelungat – spune Victor Iancu – estetica a fost considerată ca o disciplină a psihologiei." Marele estetician Lipps „şi-a numit tratatul de estetică, în subtitlu, disciplină a psihologiei[92]".

La acuzaţia de imperialism adusă psihologiei de estetică s-ar putea răspunde că psihologia n-a încercat vreodată să încalce teritoriul esteticii, ştiinţă tânără. Regiunea stăpânită de psihologie era *res nullius*; nu era pe atunci nimeni să o revendice, căci ştiinţa esteticii n-a ajuns la conştiinţa existenţei sale decât foarte târziu. Se poate afirma că acelaşi curent de idei, antipsihologist, de la începutul secolului XX, ce a consolidat autonomia logicii, a desăvârşit şi independenţa esteticii. Cu acest prilej au intrat în patrimoniul acestei ştiinţe capitole din psihologie, ce nu aparţinuseră însă niciodată esteticii.

Deşi de multă vreme filosofia îşi dădea seama de deosebirile de caracter între judecăţile estetice şi cele psihologice, caracterizând pe cele dintâi ca normative, iar pe cele psihologice ca judecăţi de constatare, acest caracter normativ nu constituia o raţiune suficientă pentru a crea din estetică o disciplină autonomă, decât cu riscul sacrificării caracterului ei de ştiinţă. Se punea problema dacă o disciplină al cărei obiect nu sunt faptele (descrierea acestora şi stabilirea relaţiilor dintre ele), ci prescrierea de norme sau *aprecierea* unor date, mai poate fi ştiinţă. Se înţelege de ce *descrierea şi explicarea* fenomenului estetic, sub formele lui de contemplaţie şi creaţie, cădeau în sarcina psihologiei, în timp ce *aprecierea* şi *critica* operei de artă constituiau probleme de estetică[93].

Nimic nu se opune ca estetica să fie socotită ştiinţă, dacă rămâne că înţelesul de „normativ" vizează *obiectul* şi nu *metoda*. Ştiinţele normative trebuie înţelese ca discipline *descriptive şi explicative ale normelor*. Conştiinţa apreciativă, normativă, estetică este *obiect* al esteticii, iar conştiinţa care descrie, clasifică şi explică normele ca *fapte* aparţine esteticianului, omului de ştiinţă ca atare[94].

Fenomenologii au impus valoarea estetică ca fapt de sine stătător şi ca obiect al conştiinţei estetice. Studiul operei de artă impune alte puncte de vedere, extrapsihologice, constatări obiective, relativ independente de conştiinţa subiectivă, individuală.

---

91. „N'est-il pas, dans l'existence d'un homme, des états en quelque sorte profanes, quotidiens, vulgaires; et des états nobles, extrêmes ou suprêmes, qui maintiendraient toujours, sous un aspect moral, quelque chose de ce dualisme?" (Étienne Souriau, *Les différents modes d'existence*, Alcan, Paris, 1943, p. 133).
Autorul citat concepe lumea ca o ordine ierarhică; deasupra existenţei ar fi încă un nivel al *supraexistenţei* ce poate deveni existenţă: „ce monde est hiérarchique et architectonique". „Les modes d'existence, par leurs divers rapprochements, inclinent leurs branches pour dessiner, aux diverses clefs de ces voûtes, des places pour des occupants" (*op.cit.*, p. 155).
92. V. Iancu, „Structura conştiinţei estetice", în *Ethos*, II, 3-4, p. 237.
93. Estetica poate fi considerată – spune Challaye – ca *psihologie a artistului şi a amatorului de frumos* (Félicien Challaye, *L'art et la beauté*, Nathan, Paris, 1929, p. 11). Estetica – după acest autor – este înainte de toate un studiu psihologic (*op.cit.*, p. 15).
94. V. V. Feldman, *L'esthétique française contemporaine*, Alcan, Paris, 1936, pp. 17-18.

Conform acestei concepţii, valoarea pozitivă a unei opere nu este ştirbită de faptul că X sau Y o privesc ca negativă sau de lipsa unui subiect care s-o contemple. Ea nu este creaţia unei conştiinţe individuale şi nici permanenţa ei nu este legată de permanenţa unei judecăţi individuale. Astfel, opera de artă, în loc de a intra într-un capitol de psihologie, devine preocuparea centrală a esteticii, antrenând cu ea, în acelaşi domeniu, şi alte fenomene estetice, lăsând psihologiei numai studiul *condiţiilor* subiective ale fenomenului estetic şi cercetarea conduitei subiectului faţă de valoarea estetică.

O dată cu determinarea *obiectului* estetic, a valorii estetice, în mod corelat se simte nevoia de a preciza şi *conştiinţa* corespunzătoare ca realitate deosebită de conştiinţa subiectivă, psihică.

Ni se pare că în această privinţă se trece prea uşor de la subiectivism la extrema cealaltă, la un obiectivism şi mai ales la un *realism* excesiv[95]. Dacă valoarea estetică nu este creaţia unei conştiinţe *subiective* şi dacă ea nu există în funcţie de această conştiinţă, nu înseamnă că *ea poate exista, ca atare, independent de orice conştiinţă*. Suntem de acord cu fenomenologii când aceştia afirmă că o conştiinţă estetică se „concretizează în contactul ei cu realitatea estetică"[96]. Într-adevăr, *conştiinţa* estetică nu-şi are rostul decât în raport cu forma[97] sau valoarea estetică, dar şi viceversa, valoarea estetică nu poate fi înţeleasă decât în legătură cu o conştiinţă estetică.

Se înţelege de ce nu putem păşi pe urmele filosofilor care pledează în favoarea existenţei unei lumi a valorilor *independente de o conştiinţă*. Dar ea există independent de o conştiinţă individuală, biopsihică, ea nu poate fi înţeleasă decât corelată (sau identică) cu o *conştiinţă spirituală*. Această lume este rezultatul interacţiunii conştiinţelor umane individuale şi cea mai înaltă expresie a acestora ; ea nu există decât în funcţie de eul spiritual ce se grefează pe cel psihic.

Din relaţia organică a eului spiritual cu lumea valorilor, din echilibrul lor dinamic, din ciclul stabilit de osmoză se întreţine flacăra spiritului.

e) Valorile etice şi idealitatea. Psihologia n-are nimic de revendicat de la etică şi nici etica de la psihologie. Cercetarea sentimentului moral nu se confundă cu studiul eticii. Etica are aceeaşi rezonanţă normativă ca şi logica sau estetica, fără a se confunda cu „metamorala" combătută de Lévy-Bruhl[98].

Credem că şi aici, ca în estetică, nu este nevoie de postulate metafizice, de esenţe, ca realităţi (sau idealităţi) obiective, aşa cum le concepe, de pildă, fenomenologia, atâta timp cât putem avea explicaţii[99] ştiinţifice, ipoteze în legătură strânsă cu starea de fapt. Existenţa lumii de valori etice, estetice şi logice se poate concepe şi înţelege în limitele simplelor constatări şi ipoteze empirice.

---

95. În Franţa, obiectivismul şi realismul estetic se află reprezentate mai ales de : Ét. Souriau, *L'avenir de l'esthétique*, Alcan, Paris, 1929 ; R. Bayar, *L'esthétique de la grâce*, vol. II, Alcan, Paris, 1934 şi H. Focillon, *Vie des formes*, Leroux, Paris, 1934.
96. V. Iancu, *art.cit.*, p. 242. V. Iancu reprezintă la noi influenţa fenomenologiei estetice germane din sursele lui Moritz Geiger şi A. Pfänder.
97. E. Souriau defineşte ştiinţa esteticii ca „studiul formelor lumii psihice" (*op. cit.*, pp. 206 şi urm.).
98. „Înţeleg prin aceeasta – spune Lévy-Bruhl – ceea ce este presupus ca transcendent în raport cu realitatea morală dată şi necesar pentru înţelegerea acestei realităţi" (Lévy-Bruhl, *La morale et la science des moeurs*, Alcan, Paris, ed. a 8-a, p. 62).
99. S-a încercat şi la noi fundarea eticii pe baze fenomenologice de E. Irion („Ce este etica ? ", în *Ethos*, III, 1-2, 1946, pp. 61-77).
Dintre reprezentanţii psihologismului în etică citäm pe Hobbes, Hutcheson, Butler, Hume, Adam Smith, Ehrenfels, Orestano, Perry şi Laird, iar ca reprezentanţi mai remarcabili ai eticii fenomenologice menţionăm pe Franz Brentano, Max Scheler, Nicolai Hartmann şi Th. Litt.

Admitem că valorile aparţin lumii *ideale*[100]. Din acest punct de vedere, cele trei discipline se diferenţiază net de psihologie, ştiinţa faptelor empirice. Totuşi lumea psihică, reală, se află în relaţii dinamice cu cea spirituală, ideală. Fiecare lume există *pentru o conştiinţă*; cea dintâi pentru o conştiinţă empirică, individuală sau personală, a doua pentru una ideală şi spirituală. Se explică de ce i se prescrie psihologiei, de şcoala lui Dilthey, o metodă a înţelegerii, a comprehensiunii, aplicabilă tuturor ştiinţelor spiritului. Prin aceasta i se recunoaşte psihologiei mai multă afinitate cu lumea spiritului, a valorilor, decât cu cea a materiei sau a realităţilor biologice, organice.

Psihologia este o ştiinţă empirică, ca şi sociologia. Dacă realităţile sociale se prezintă, într-o măsură, ca transcendente faţă de conştiinţa individuală, ca autonome, superioare şi exterioare acesteia, având adeseori caracter constrângător, ele nu încetează de a fi reale, constatabile în relaţii interumane, şi concretizabile în instituţii. Aici şi zace deosebirea dintre *ştiinţa moravurilor*, disciplină sociologică, empirică, şi *etică* sau morala teoretică[101], ştiinţa valorilor, a idealităţii.

Dar ce sunt aceste existenţe ideale? Ce este o conştiinţă spirituală?

Iată întrebări asupra cărora credem că este nevoie să insistăm pentru a putea diferenţia mai bine disciplinele normative şi ideale de cele explicative şi empirice, cărora aparţine şi psihologia.

Este astăzi unanim recunoscută originea socială atât a gândirii, cât şi a motivării morale sau estetice. Valorile logice, estetice şi etice, nu sunt *realităţi*, ci *idealităţi* sociale. Aceste idealităţi însă nu sunt create la întâmplare şi nici n-au toate un caracter de universalitate, chiar dacă ar tinde spre aceasta. Toate păstrează o legătură *organică* şi indisolubilă cu realul, cu *ceea ce este. Ele motivează conduita reală, fiind la rândul lor motivate de aceasta*. Între real şi ideal există o *solidaritate* organică şi dinamică, la fel ca şi între trecut, prezent şi viitor. *Idealitatea reprezintă o prelungire firească şi organică a realităţilor sociale*, pe plan cognitiv, afectiv sau conativ.

Dacă formele sociale, stabilizate în instituţii, nu le privim numai static, ca realităţi încremenite, ci ca structuri de devenire, ca *cicluri dinamice temporale*, ca unităţi cu o direcţie de năzuinţă, pe dimensiunea longitudinală, în timp, ca fiinţe în tensiune, aspiraţie, propensiune, atunci vom înţelege aceste proiectări ca fenomene *sui generis*, ce exercită, *fără a fi încă*, o putere asupra ceea ce este viitorul, servind de busolă prezentului, universul mintal şi ideal servind de hartă pentru orientarea individului în lumea reală şi empirică.

Aceste existenţe ideale devin inteligibile ştiinţific – fără a fi nevoie să ne refugiem în lumea platonică a esenţelor – prin adoptarea schemei de *unitate dinamică temporală*. După cum individualitatea umană nu poate fi privită şi înţeleasă static, într-o singură dimensiune *orizontală* sau una *verticală*, ci numai completându-se şi cu dimensiunile *longitudinală* şi *temporală*; după cum explicaţia unui fapt uman nu-şi are temeiul numai în *trecutul* individului, ci şi în *viitorul* acestuia, căci nu ne conducem numai după situaţiile trecutului, ci mai cu seamă după idealurile viitorului, tot aşa o societate, în toate formele şi structurile sale multiple şi diverse, nu-şi are raţiunea sa de a exista numai în ceea ce a fost şi este, ci mai cu seamă *în devenirea sa spre ceea ce nu este încă*. Conştiinţa reală sau individuală îşi are complementul firesc în cea ideală şi spirituală; conduita empirică şi reală a individului se leagă organic de cea ideală şi transsubiectivă, gândirea psihologică de cea logică, iar aspiraţia spre armonie şi contemplaţie se desăvârşeşte în idealitatea estetică.

---

100. Facem abstracţie aici de deosebirea dintre valoarea realizată, concretizată, adesea imperfectă, şi „esenţa" valorii, existenţă pur ideală şi, după noi, exclusiv conceptuală.
101. V. Georges Gurwitch, *Morale théorique et science des moeurs*, Paris, Alcan, 1937.

Se explică deci legătura organică între psihic, social şi diferitele forme de valori ideale. În conştiinţa individuală biopsihică se întâlnesc, ca într-un focar, cerinţele biologice cu cele sociale spre a se înmănunchia într-un fascicol de raze cu direcţia spre ideal.

Care este poziţia eului în acest proces cu dublu aspect de idealizare şi obiectivare? Nu este fără interes fenomenul desubiectivării sau, poate, mai just, al obiectivării eului. Cine ar putea afirma cu temei că o conştiinţă spirituală ar exista fără nici o legătură cu un eu? Personalitatea evoluată, superioară, ajunsă la nivel spiritual, are sentimentul deosebirii dintre propriul său eu egoist, individual, temporal şi eul său ca *valoare*. Eul spiritual este eul-valoare, este conştiinţa subiectului pur al unei judecăţi universal valabile; este autor al unei acţiuni universal admise ca valoare sau al unei opere de artă preţuită de o conştiinţă ideală; este subiect ce se poate gândi pe sine cu aceeaşi obiectivitate ca şi pe alţii. Graniţele individuale ale psihicului dispar în spirit, subiectul identificându-se cu valoarea, recunoscându-se în valoare; realitatea a atins idealitatea; ideal transformat în real.

La acest nivel, subiectul trăieşte în obiect şi obiectul în subiect, realizând solidar o valoare spirituală universală. „Dacă poţi contrazice cu uşurinţă pe Socrate, iubite prietene – spune Socrate lui Agathon – adevărul tu nu-l poţi contrazice."[102] „Je me contredis bien à l'adventure, mais la vérité [...] je ne la contredis point."[103] O controversă pe plan psihologic este posibilă, pe cel spiritual nu este admisibilă. Eurile individuale se pot ciocni, cele spirituale niciodată.

Se înţelege interdependenţa dintre real (psihic şi social) şi ideal-normativ, precum, implicit, şi solidaritatea strânsă între psihologie, sociologie şi disciplinele normative. Cu toată tendinţa lor firească spre universalitate, valorile nu pot rupe firul istoric de legătură cu ceea ce este „dat" şi realizat şi nici cercetătorul nu se poate dezinteresa de rezonanţa interioară a conştiinţei individuale sau a celei colective, în aspiraţia necontenită a acestora spre ideal, spre configuraţii ce le apar complete, cele mai bune, cele mai potrivite faţă de structura dată.

„Esenţele" sau valorile ideale nu ne sunt „date", după cum ne este dat un lucru material, decât pentru o conştiinţă de nivel inferior de poziţia valorii „date" şi numai după ce aceasta a fost *creată*, trăită şi realizată de o conştiinţă spirituală. Până atunci existenţa ei este de natură mintală, conceptuală sau afectivă. Dacă aceasta este adevărat pentru *valoarea realizată*, cu atât este mai adevărat pentru *esenţă*.

Idealitatea există în concept sau în presentiment, într-o intuiţie devinatorie a direcţiei de urmat, a soluţiei de găsit; ea există aşa cum există un viitor în prezent, aşa cum adultul există într-un copil, fructul într-o floare, stejarul într-o ghindă, adică, pentru raţiune, ca o *posibilitate concepută*, ca cea mai perfectă dintre posibilităţi, deci, pentru acţiune, ca o *necesitate*. Este firesc ca omul să se înşele asupra perfecţiunii posibilităţii alese şi acţiunea să nu urmeze cu necesitate. Răul, urâtul şi eroarea sunt forme neizbutite şi ratate ale existenţei spirituale.

---

102. Platon, *Le Banquet, ou de l'amour*, Glomeau, Paris, p. 46.
103. Montaigne, *Essais*, Garnier, Paris, III, 2, p. 250.
Mecanismul obiectivării, în una din fazele ei iniţiale, este ilustrat în nuvela *A murit Luchi* de Otilia Cazimir. Descrierea surprizei simţită de fetiţa Luchi în prima ei zi de şcoală, când este strigată la catalog Casian Alexandra, este adâncă. Luchi, centrul lumii familiale până atunci, *unică* pentru cei din jurul ei, a devenit „elevă", adică un personaj la fel, dintr-un punct de vedere, cu sutele din jurul ei, cu eticheta rece şi străină de Casian Alexandra. E *un nou înţeles al eului, rezultat dintr-o nouă funcţie în cadrul unei noi instituţii*. Este bine prinsă trăirea momentului din faza de obiectivare, când eul vechi, pe cale de dispariţie, constată ivirea unui nou personaj, vizibil pentru toată lumea, cu o suprafaţă mai mare, dar cu intimitate redusă. *Luchi* moare spre a face loc *elevei* Casian Alexandra.

Aplicând şi aici schema de bază a psihologiei gestaltiste, vom afirma că atât individul, cât şi societatea evoluează, în mod normal, în sensul „formei bune". Înţelesul de „formă bună", superioară, şi acel de tendinţă spre această formă nu constituie pentru noi nimic supranatural şi metafizic. „Forma bună" reprezintă termenul sau structura finală a *procesului de echilibrare dintr-un sistem dinamic. Din toate formele posibil de realizat, conştiinţa spirituală realizează, la un moment dat, pe cea mai perfectă*; bineînţeles, *în anumite condiţii date*. Căci aceste forme nu se realizează decât într-o continuă sforţare de alegere şi de luptă a conştiinţei spirituale cu valorile negative, cu formele imperfecte ce stânjenesc dezvoltarea ideală şi armonică. Destinul poate fi curmat la un moment dat, năzuinţa spirituală se poate lovi de obstacole de netrecut, dar aceste riscuri nu împiedică spiritul să-şi găsească raţiunea de existenţă în lupta pentru realizarea valorilor supreme, *pentru desăvârşirea deplină a naturii sale*.

Ordinea mintală, fiind impusă mai întâi simbolurilor, ca reprezentanţi ai realităţii şi ai idealităţii, se impune apoi realităţii însăşi. Astfel se verifică unul din adevărurile filosofiei platonice, după care umbrele imperfecte ale lumii sensibile tind spre perfecţiunea arhetipurilor ideale, modelându-se după formele acestora.

7. Psihologie şi filosofie

Separaţia formală între psihologie şi filosofie a fost consacrată în sec. al XVIII-lea prin cele două opere ale lui Chr. Wolff, una de psihologie empirică (1732), alta de psihologie raţională (1734). Deşi conţinuturile acestor opere diferă mai puţin între ele decât arată titlurile, încercarea pune în evidenţă un divorţ ce s-a definitivat abia pe la mijlocul veacului trecut. Înţelesurile de „psihologie filosofică" şi de „psihologie ştiinţifică" sunt considerate îndeobşte ca înţelesuri exclusive şi antitetice.

Termenul de psihologie filosofică se pretează la comentarii. El înseamnă mai întâi o reminiscenţă a psihologiei metafizice şi ontologice, care se ocupă de suflet, de natura, originile şi destinul acestuia. Din momentul mai ales al deosebirii făcute între experienţa externă şi cea internă, s-a crezut că percepţia internă, datorită caracterului ei nemijlocit, de evidenţă, ar avea un rang superior faţă de cea externă. Psihologia capătă atunci, pentru metafizician, un loc privilegiat printre celelalte ştiinţe. Se pare că am fi în posesia unui drum direct spre sesizarea lucrului în sine sau spre intuirea esenţelor. Sugestia lui Berkeley a fost reluată şi amplificată de Schopenhauer, cu toată interdicţia lui Kant.

S-ar părea că o psihologie ontologică sau metafizică nu ar avea astăzi nici un credit printre oamenii de ştiinţă, pentru simplul motiv că, din punct de vedere epistemologic, experienţa internă nu este radical deosebită de cea externă. Introspecţia, deci, nu este o cale metafizică. „Psihologul trebuie să renunţe la metafizică – afirmă sentenţios Th. Ribot, în 1885 – şi metafizicianul la psihologie"[104].

Deşi au trecut mai mult de şase decenii de la pătrunzătoarea critică a lui F.A. Lange[105] făcută substanţialismului materialist şi aproape un secol de experimentalism psihologic „ştiinţific", formula lui Lange a unei „psihologii fără suflet" n-a rămas. Sufletul a cedat locul eului. Din mitologie sufletul a trecut, ca substanţă, în metafizică, apoi, ca eu şi persoană, în psihologie[106]. Conştiinţa nemijlocită a eului unitar şi identic cu sine însuşi ne poate conduce în aparenţă spre postularea unei entităţi metafizice. Eul pentru Th. Lipps

104. Th. Ribot, *Psychologie allemande contemporaine*, Alcan, Paris, 1885, p. IV.
105. F.A. Lange, *Histoire du matérialisme*, Paris, 1879, II, p. 403.
106. V. Ernst Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, Berlin, 1925, v. II, pp. 192-193.

este „das absolut Erste und Letzte”[107]. Această realitate „primă şi ultimă” există „în sine”, chiar dacă nu poate fi descrisă. Dintre autorii tratatelor moderne îl vom cita pe J. Fröbes ca exemplu de psiholog care nu dă înapoi în faţa unui eu substanţial, dat nemijlocit în conştiinţa de sine[108]. Ca să citǎm un alt psiholog de formaţie experimentală riguros ştiinţifică şi străin de preocupări religioase, pe W. Stern, vom observa că acesta nu numai că admite existenţa unei psihologii filosofice, găsind că este greu de făcut o delimitare între psihologia empirică şi punctul de vedere metafizic, dar susţine chiar necesitatea menţinerii relaţiilor dintre aceste două moduri de cunoaştere. „Convingerea, astăzi destul de răspândită – spune el – că psihologia poate sau trebuie să fie o disciplină străină de filosofie, ameninţă să ducă nu numai la o dezanimare (*Entseelung*) a psihologiei, dar are ca urmare faptul că premisele filosofice şi epistemologice se pun în mod *inconştient* la baza activităţii ştiinţifice, în aparenţă liberă de premise.”[109] Stern nu numai că fundează psihologia pe o realitate substanţială şi metafizică, „persoană neutrală din punct de vedere psihofizic”, dar îi prescrie şi un program filosofic. Acest program are însă un caracter cam vechi şi problemele cu soluţiile lor aparţin în mare parte istoriei. Astfel, după Stern, problemele fundamentale ale psihologiei filosofice sunt : natura sufletului, limitele şi proprietăţile psihicului, raportul dintre suflet şi corp şi destinul sufletului. Pe lângă aceste preocupări, avem şi una epistemologică, a valorii cunoaşterii psihologice. Tratarea acestor probleme aduce, în domeniul psihologiei „ordine şi sistem, înţeles şi lămurire”[110].

În afară de înţelesul metafizic şi ontologic, psihologia filosofică mai are şi unul *metodologic*, de procedare, de metodă în interpretarea şi extrapolarea realităţii de metodă reflexivă, critică şi speculativă. Pe acest înţeles se întemeiază antiteza aparentă între psihologia empirică şi psihologia filosofică. Acest înţeles este denunţat ca o primejdie pentru psihologie, mai cu seamă de către experimentalişti. O asemenea psihologie reflexivă (denumită „filosofică”, de fapt însă empirică) continuă totuşi să existe alături de cea experimentală, deşi constatarea[111] neexperimentală este astăzi, pentru multă lume, egală cu neştiinţifică. Nu credem nimerit ca această psihologie reflexivă să fie tratată ca o filosofie sau o psihologie filosofică. Dacă neexperimental nu înseamnă şi lipsit de contact cu realitatea, dispreţul pentru psihologia critică şi reflexivă îl considerăm ca efectul unei îngustări abuzive a înţelesului. Sub masca de „spirit ştiinţific” se ascunde uneori o tehnică pretenţioasă şi sterilă, împreună cu o incapacitate totală de înţelegere.

Am putea discerne încă un sens, în legătură cu cel anterior, care s-ar referi la un *domeniu* special al psihologiei, ce nu poate fi cercetat decât de o psihologie filosofică. Anumite *probleme* se pot ataca numai pe cale speculativă. „A determina obiectul, metoda unei ştiinţe – spune H. Piéron – nu înseamnă a face ştiinţă, ci filosofie.”[112]

O priză de conştiinţă a psihologului asupra obiectului său de cercetare şi a metodelor sale de investigaţie este un moment de trecere de pe un plan empiric şi perceptiv pe un plan reflexiv, critic, logic sau epistemologic. „La science est une chose, la prise de conscience en est une autre”, spune L. Brunschvicg[113]. E vorba de părăsirea obiectului ştiinţei în favoarea *teoriei* asupra activităţii respective. Recunoaştem că o asemenea repliere a conştiinţei asupra propriilor sale acte este caracteristică filosofiei. Dar această repliere sau reflecţie

107. Theodor Lipps, *Leitfaden der Psychologie*, Leipzig, 1909, p. 6.
108. Joseph Fröbes, *Lehrbuch der experiementellen Psychologie*, 2 vol., 1929, pp. 99-107.
109. William Stern, *Allgemeine Psychologie*, Haga, 1935, p. 10.
110. *Ibidem*, p. 13.
111. V. A. Lalande, „La psychologie, ses divers objets et ses méthodes”, în *Nouveau traité de psychologie* (G. Dumas), vol. I, 1930, pp. 374-375.
112. H. Piéron, *Psychologie expérimentale*, Colin, Paris, 1927, pp. 12-13.
113. Léon Brunschvicg, *Les âges de l'intelligence*, Alcan, Paris, 1934, p. 137.

este proprie în genere şi psihologului[114]. În fond, întreaga psihologie a izvorât din întoarcerea luminii conştiinţei asupra propriilor sale conţinuturi. Numai că priza de conştiinţă a psihologului vizează *psihicul*, structurile şi fenomenele psihice, în timp ce replierea filosofului se referă cu deosebire la *acte spirituale*, cum ar fi de exemplu investigaţia şi creaţia ştiinţifică, valoarea şi limitele cunoştinţei.

Raportul dintre psihologie şi filosofie se prezintă altfel decât cel dintre psihologie şi celelalte ştiinţe, pentru că aici nu este vorba de interferenţe posibile între domeniile lor şi nici de interdependenţa realităţilor respective. Relaţia apare ca între *două moduri* sau două spirite de cercetare şi de explicaţie: unul ştiinţific şi altul filosofic[115]. Chiar dacă aceste două atitudini se află într-o legătură organică – şi poate chiar ierarhică – între ele, iar linia de demarcaţie nu poate fi trasă totdeauna cu precizie, înţelesurile lor sunt bine distincte. Indiferent cum am defini filosofia şi ştiinţa, sferele lor se exclud. Iată de ce împerecherea titlului de psihologie cu cel de filosofie ne sugerează o simplă suprapunere sau o continuare organică între psihologie şi filosofie. Tot aşa există o filosofie a fizicii, în sensul de filosofare asupra materiei, o filosofie a vieţii sau a spiritului. O psihologie filosofică ne arată *modul de joncţiune a psihologiei cu filosofia*, articulaţiile şi relaţiile dinamice între obiectele şi metodele acestor discipline. Relaţia dominantă este între parte şi întreg. Luată, însă, în esenţa ei, psihologia sau este ştiinţă şi atunci nu este filosofie, sau este filosofie şi nu mai este psihologie. O filosofare asupra vieţii sufleteşti sau reflecţia epistemologică asupra cunoaşterii psihologice sunt acte de ordin filosofic şi nu de natură psihologică, chiar dacă prezintă un interes pentru psiholog.

Problema se poate pune numai dacă este bine ca psihologia să păstreze raporturile cu filosofia şi dacă din comerţul lor intelectual ar rezulta beneficii pentru disciplinele respective.

Filosofia nu poate face abstracţie de datele ştiinţifice ale psihologiei, la fel după cum nu poate elimina din materialul său de reflecţie nici un alt aspect al realităţii. Fie că ne gândim la o filosofie specială (filosofia psihologiei) fie la una generală, metafizică, nu putem neglija foloasele pe care le poate avea psihologia din contactul cu filosofia. Dacă nu stăm pe poziţia unui antimetafizicism fanatic, nu putem să nu recunoaştem că adeseori ştiinţele profită din speculaţiile metafizice. Şi este normal să fie aşa, întrucât, prin caracterul său sintetic şi unitar, filosofia creează sensuri noi, mai ample şi mai juste pentru disciplinele speciale pe care se întemeiază. Folosul psihologiei în contact cu filosofia este acela al părţii înţelese în lumina întregului. În acest sens, psihologia devine o disciplină conştientă de sine, de funcţia sa, într-un întreg de cunoştinţe. Cercetarea psihologică îşi lărgeşte perspectivele, dacă păstrează conştiinţa unităţii întregului sistem de cunoştinţe[116]. Pe lângă aceasta, o ştiinţă nu are sensul evoluţiei sale decât prin prisma ipotezelor mai generale, care, prin definiţie, sunt filosofice. Din examinarea staticii şi dinamicii psihologiei rezultă

---

114. Aptitudinea de repliere este – după părerea lui A. Burloud – cauza funcţiei secundare (sau a „secundarităţii") din clasificarea lui Heymans şi Wiersma, caracteristică introvertiţilor. După schema lui Kretschmer, aceştia intră în cadrul morfologic al astenicilor. „Une de ces causes (de la fonction secondaire) est la disposition à se replier sur soi, qui est le propre des introvertis." „Agissant sur une nature moins émotive et plus intellectuelle, l'introversion se mue en introspection (de là Biran, Constant, Fromentin, Amiel) ou donne une disposition générale à la méditation: est-ce un hasard si, parmi les philosophes, il y a tant d'asthéniques?" (A. Burloud, *Le caractère*, Presses Universitaires, Paris, 1942, p. 134).

115. Deosebirea poate fi privită ca *modală*, situată pe acelaşi plan, dar ea ni se poate înfăţişa şi ca o deosebire de *nivel*, între două etaje suprapuse, în gradul de generalitate, abstracţie şi de sinteză.

116. Dacă prin filosofie înţelegem, ca şi Ch. Baudouin, o operaţie de *ordonare* („mise en ordre") a cunoştinţelor, existând astfel mai multe moduri – egal de bune – de a pune ordine (*Découverte de la personne*, Presses Universitaires, Paris, 1940, pp. 1-2), contactul psihologiei cu filosofia înseamnă integrarea unei discipline într-un sistem general şi mai comprehensiv de cunoştinţe.

necesitatea unui contact cât mai strâns al acesteia cu filosofia, păstrându-se, însă, rigurozitatea şi exactitatea metodelor ştiinţifice[117].

8. Psihologie şi artă

În analizele noastre de până acum ne-am ocupat de psihologie ca de o ştiinţă. Dar titlul de psiholog şi-l poate revendica – şi pe drept cuvânt – un Dostoievski, un Rembrandt sau un Proust. Se pune întrebarea dacă observaţiile şi analizele acestora intră în domeniul ştiinţei sau al artei. Întâlnim de asemenea mari psihologi şi printre oamenii politici, medici, jurişti şi educatori, persoane adesea fără cunoştinţe de psihologie, dar în posesia *artei de a cunoaşte* oamenii. În fine, se afirmă că, în aplicaţiile lui, psihologul-tehnician trebuie să posede arta de a aplica cunoştinţele sale teoretice la cazuri concrete.

Se constată curent că toate aceste manifestări, în diferite domenii, ale artei psihologice nu se află într-o corelaţie strânsă cu pregătirea teoretică a psihologului: un practician poate fi superior psihologului teoretician în justeţea şi fineţea observaţiei, în formularea diagnosticului sau a prognosticului psihologic, rămânând însă refractar înţelegerii de principii sau de explicaţii teoretice.

Pentru a putea da un răspuns satisfăcător la problema pusă, se cere mai întâi să nu uităm că termenul de artă are înţelesurile: a) estetic, de realizare a valorii estetice şi b) practic, de tehnică.

a) Ne-am întrebat dacă procedarea unui Dostoievski, dacă romanele sale reprezintă artă sau psihologie. S-ar părea că înţelesul estetic de artă n-are nici o legătură organică cu psihologia; un roman poate fi psihologic fără a fi artistic şi poate fi artă fără a fi psihologie. Arta însă se poate servi de un material de observaţii psihologice, după cum şi psihologul poate folosi arta în expunerea adevărurilor psihologice. Materialul psihologic folosit de un artist poate aparţine intuiţiei sau reflecţiei, gândirii discursive a artistului. Aceeaşi pătrundere intuitivă, pe care un om practic o foloseşte în sfera intereselor lui politice, medicale, educative, economice, industriale sau juridice, omul de artă o foloseşte ca instrument, iar rezultatele obţinute – ca material pentru opera lui de artă. Desigur că opera unui Dostoievski poate servi ca material *ilustrativ* de primă mână pentru un psiholog, dar numai ca material intuitiv, de *ilustrare*. Observaţia unui romancier nu poate avea valoarea de constatare a unui om de ştiinţă, mai întâi pentru că pe romancier nu-l preocupă adevărul, ci efectul estetic (al ficţiunii sau al adevărului).

Contactul cu arta, cu literatura în special, este pentru psiholog o necesitate[118]. Ne întrebăm dacă ficţiunile artistice pierd contactul esenţial cu realitatea. Arta, într-un sens, este viaţă şi sugerează viaţa, oricât de fictiv ar fi ea reprezentată. Un roman, cu o înlănţuire

---

117. Autorul unuia dintre primele tratate de psihologie apărute în limba engleză, John Dewey (1886), susţine avantajul pentru psihologie de a fi tratată în legătură cu filosofia. Argumentul lui este valabil şi astăzi: este mai bine să tratezi chestiunile filosofice *explicit*, decât să le admiţi implicit, pretinzând că n-ai nimic comun cu ele.
Pentru a ne referi la un exemplu mai recent, citãm o lucrare de optică fiziologică, în care autorul, fiziolog, nu poate eluda problema filosofică a raportului dintre percepţie şi „realitate" (v. Wilhelm Trendelenburg, *Der Gesichtssinn*, Springer, Berlin, 1943, pp. 296 şi urm.).

118. „Dacă eşti student în psihologie, citeşte multe, multe nuvele şi dramă, precum şi multe biografii. Dacă, dimpotrivă, nu eşti student în psihologie, citeşte şi atunci toate acestea, dar *necondiţionat citeşte şi psihologie*" (Gordon Allport, „Personalitatea, o problemă de ştiinţă sau artă?", în *Revista de psihologie*, nr. 4, 1938, p. 416).

nenaturală, antipsihologică de acţiuni ne respinge, oricâte calităţi stilistice ar conţine[119]. Romancierul procedează prin intuiţie, fiind atent la logica internă a situaţiilor, a faptelor, a motivărilor. În această privinţă, *Einfühlung* se apropie de *Verstehen*. Aici nu mai este vorba de o înlănţuire cauzală ci de o înţelegere *finală*, de motivaţie, *desfăşurare sau proiecţie internă*; un fapt nu se leagă de altul, ci *derivă* din aceasta. Romancierul sau dramaturgul trebuie să aibă o adâncă *înţelegere psihologică*, intuitivă şi discursivă, fie numai intuitivă. Deci urzeala artistică este psihologică, iar arta este realizarea unei valori estetice *prin* psihologie.

Există numeroase cazuri când intuiţia scriitorului se sprijină pe o adâncă cunoaştere ştiinţifică *teoretică*, când scriitorul traduce într-o intuiţie artistică şi în imagini plastice o teorie ştiinţifică. Dacă, în primul caz, intuiţia psihologică s-ar putea numi preştiinţifică şi preanalitică, în cazul al doilea ea ar fi ştiinţifică şi sintetică, dacă n-ar urmări alte scopuri, dacă nu s-ar efectua pe un plan de ficţiune, *subordonându-se* conduitei şi legilor estetice. Nici într-un caz deci nu este corectă aplicarea termenului de psihologie artistică. Arta şi psihologia rămân noţiuni exclusive, realităţi ce nu pot sta *pe acelaşi plan*, deşi activitatea de osmoză între psihologie şi literatură este vie. Este suficient să amintim de invadarea literaturii cu idei psihanalitice (freudiene sau adleriene). Nu există psihologie la modă care să nu fie tradusă în limbajul artistic de imagini. Numai că psihologicul dispare ca atare în artistic, după cum arta poate fi un simplu mijloc subaltern faţă de dominanta ştiinţifică din configuraţia cu sens de psihologie.

b) Arta psihologică a unui om politic sau a unui jurist nu poate avea înţeles estetic, ci unul *practic*, utilitar, de tehnică. Se poate oare susţine că psihologia făcută de aceştia nu este ştiinţă, ci numai artă? Poate fi vorba oare de o anumită tehnică psihologică în politică sau în medicină, când la prima vedere practicianul este în stare să descifreze, într-un semn imperceptibil, o intenţie, într-un gest abia schiţat, o motivaţie? Asemenea tehnică este numită artă sau este *şi artă şi ştiinţă*.

În unele cazuri, ea rămâne în faza preliminară şi oarbă a concretului, faza sincretică, globală, empirică, preştiinţifică şi preanalitică[120], în unele cazuri ea se sprijină pe un sistem de explicaţii şi observaţii analitice, reprezentând un act de fuziune, de sinteză, susceptibil de a se desfăşura într-un proces de gândire discursivă: faza finală, postanalitică. În primul caz, tehnica e un meşteşug orb, în al doilea, ea este o operaţie *ştiinţifică* raţională, reflexivă, conştientă de scopurile sale utilitare şi de existenţa unui determinism riguros între mijloace şi scopuri.

Când tehnica e o pură artă, ea este cu greu transmisibilă şi rămâne cel mai adesea o artă pur *individuală*. Sub acest raport s-ar părea că ea se suprapune înţelesului estetic. Nefiind o procedare discursivă, ci una *intuitivă*; fiind o operaţie strict *personală*, posedă ceva din modul de creaţie artistică. Credem totuşi că nu este bine să lărgim în mod inutil noţiunile, diferenţele fiind esenţiale: diagnosticul psihologic (al omului politic, al medicului, al educatorului) rămâne *practic*, n-are nimic din contemplaţia dezinteresată şi nici din valoarea şi caracterul unei opere de artă.

Nu se poate susţine, totuşi, în mod absolut, că procesele practice intuitive nu se pot imita şi transmite. Toate practicile magice se transmiteau la un număr, fireşte restrâns, de

119. „*Le fait littéraire*, dans son principe «exprime» par des mots un instant de la vie, perçu par un esprit qui ne se contente pas de le traverser, ne prétend pas agir sur lui pour le modifier, mai qui cherche à le fixer en lui donnant un équivalent verbale approprié"; il „est une force analogue de l'esprit humain, désireux de rendre apparent, et comme de «transsuder» un moment de la vie" (Fernand Baldensperger, *La littérature*, Flammarion, Paris, 1913, p. 10).

120. „La technique est aveugle sans le savoir" – spune H. Delacroix, „La psychologie de la raison", în *Nouveau traité de psychologie* (G. Dumas), vol. V, 1936, p. 294.

iniţiaţi. Numai că, lipsind explicaţia analitică, cunoştinţa relaţiei cauzale, se transmit, în aceste cazuri, şi multe detalii superflue, parazitare, fără nici o legătură reală cu efectul urmărit. Când nu se cunoaşte mecanismul relaţiei, nu se ştie ce este de reţinut şi ce este de lăsat. Dacă în trecut au existat procedee empirice, preştiinţifice, o pură artă psihologică, astăzi avem o *psihotehnică*.

Dar ne poate obiecta cineva că pe deasupra tehnicii ca atare, care se învaţă şi se transmite, există ceva în plus, tocmai arta de a te folosi de procedeele tehnice, aptitudinea de a le potrivi exact după cazul concret. Aici arta se confundă cu *coeficientul personal*, cu *aptitudinea*, cu talentul. Într-adevăr, oricât de conştientă şi raţională ar fi tehnica, metoda de aplicare, ea rămâne totdeauna la un anumit grad de *generalitate* şi aplicabilă la *tipuri* de cazuri. Nota diferenţială a *cazului individual* îi scapă. Numai *arta* practicianului o poate sesiza. Arta acestuia se confundă atunci cu intuiţia, cu puterea de *sinteză* a observaţiilor. Concluzia sintetică, diagnosticul, variază ce la caz la caz.

Trebuie să subliniem aici asemănarea psihologiei practice cu medicina. Ca şi aceasta din urmă, psihotehnica urmăreşte diagnosticul *individului*, pentru ca pe baza lui să emită concluzii, adesea cu valoarea prognostică, alteori psihagogică sau pedagogică. Iată de ce putem aplica şi psihologiei constatările făcute de René Leriche cu privire la medicină: „Science d'observation, elle n'opère que sur les faits d'observation. L'art est de savoir les recueillir objectivement et de les trier, afin de les faire collaborer au diagnostic qui est le but". „Cette conclusion, le diagnostic, est toujours une opération de l'esprit qui compare, qui ordonne, qui hiérarchise, et chemine ainsi, par degrés vers cette synthèse constructive qui est le dépistage de la maladie."[121]

Psihologiei i se aplică şi concluziile la care a ajuns J. Niţulescu cu privire la medicină: „Ea trebuie să întrunească bogăţia de cunoştinţe şi rigurozitatea de metode a ştiinţelor cu imaginaţia şi talentul cerut practicianului."[122]

În aplicaţiile sale practice, psihologia este ştiinţă şi artă. „În mod exclusiv – spune Allport – personalitatea nu este nici o problemă de artă nici una de ştiinţă, ci una de artă şi ştiinţă împreună."[123]

9. Coordonatele vieţii psihice

Din analiza raporturilor psihologiei cu ştiinţele învecinate s-a putut desluşi poziţia acestei ştiinţe. Eliminând ceea ce nu este psihologie, am delimitat cu aproximaţie domeniul psihologiei. Dacă am rămâne aici, s-ar putea presupune că avem pretenţia de a cunoaşte mai bine domeniile ştiinţelor învecinate decât al psihologiei însăşi. Ar fi momentul să procedăm la o determinare pozitivă a psihologiei.

Constatăm însă cu surprindere că nu putem evita tautologia: ştiinţa psihologiei se ocupă cu „fenomenele psihice" sau: psihologia este ştiinţa „vieţii sufleteşti" sau a „trăirilor sufleteşti" sau a „experienţei interne" (echivalent cu psihic) sau a „lumii interne"; sunt definiţii *nominale*.

La fel, definirea tautologică a psihologiei prin activitatea psihologului nu este o simplă butadă. Într-adevăr, psihologia se defineşte prin obiectul ei, însă obiectul, la rândul lui, se înţelege şi se determină prin activitatea, comportarea ştiinţifică a omului de ştiinţă, prin perspectiva adoptată de cercetător. Obiectul capătă înţeles prin activitatea îndreptată spre el, iar conduita este determinată de proprietăţile obiectului. Iată o dovadă concludentă

121. R. Leriche, „Les maladies et leurs traitements" (Introduction), *Encyclopédie Française*, vol. VI, 1936, pp. 22-25.
122. J. Niţulescu, „Medicina: ştiinţă şi artă", în *Ethos*, III, 1-2, 1946, p. 49.
123. Gordon Allport, *art.cit.*, p. 415.

că în înţelesul însuşi al psihologiei *nu putem separa subiectul de obiect*. Unul se defineşte prin celălalt.

Din cele spuse până acum se poate trage concluzia că psihicul se defineşte în modul cel mai general prin unitatea dinamică subiect – situaţie, eu – lume. Spre deosebire de unitatea *fizică*, sistemul psihic, ca şi unul biologic, prezintă caracterele unei „autofuncţii"[124] sau a unei „autoreglări"; are, deci, un centru de gravitate sau de reper în subiect, în eu.

Într-adevăr, fie că pornim de la înţelesuri subiectiviste, ca „trăire", „viaţă psihică", „fenomen conştient" sau de la poziţia obiectivistă, ca cea de „conduită" sau „comportare", toate implică în ele o relaţie. Brentano are perfectă dreptate accentuând, ca însuşire dominantă, *intenţionalitatea* sau *relaţia cu un obiect*. Fie că pornim de la obiect, având în vedere răsfrângerea acestuia în subiect, fie că pornim de la subiect, urmând linia de orientare în afară, rămânem continuu în acelaşi câmp dinamic. Am putea conchide că aproape toate definiţiile psihicului sunt bune întrucât ele conţin – implicit sau explicit – relaţia subiectului cu obiectul.

Dar şi această definiţie a psihicului este prea largă, dacă prin subiect nu se înţelege o conştiinţă *în* care şi *pentru* care este dat obiectul respectiv. Fenomenul pigmentării în contact cu razele solare este efectul unei relaţii între subiect şi lumea externă, fără a fi un fenomen psihic. Pigmentarea pielii, ca *fapt de conştiinţă* („conştiinţa despre ..."), se *suprapune* faptului fizic şi celui fiziologic.

Deşi faptul intenţionalităţii implică şi pe cel al conştiinţei, definiţia trebuie să fie mai explicită şi mai strânsă: psihicul rezultă din relaţia unui *subiect conştient cu un obiect*. Prin obiect înţelegem fie o situaţie materială, fie una psihică ori culturală ori psihologică (ex.: „obiectul actual al conştiinţei mele este *noţiunea* de obiect").

Se înţelege că subiectul ca persoană trebuie integrat în tot complexul lui social şi de valoare, precum şi obiectul în întreaga structură a situaţiei fizice, psihice sau axiologice. Atunci conştiinţa devine o *conştiinţă de ceva*, iar ceva devine *obiect pentru o conştiinţă*.

Se poate susţine că *psihologia studiază realitatea în funcţie de eu*, adică lumea ca reprezentarea unei conştiinţe, după cum este tot atât de exactă afirmaţia că *obiectul psihologiei este eul* (individualitatea sau persoana) *în raport cu o ambianţă*[125].

Trebuie să reţinem deosebirea esenţială între etajul unei simple reacţii la o situaţie şi acela de priză de conştiinţă îndreptată când asupra situaţiei când asupra subiectului („a fi" şi „a fi conştient" de obiect sau de sine). Acest strat *eminamente psihologic*, al conştiinţei obiectului ca obiect şi al subiectului ca subiect, trebuie să-l avem mai cu seamă în vedere când vorbim de psihologie[126].

Spre deosebire de obiectele fizicii care tind a fi *obiecte în sine* dar nu şi *pentru sine*, cele psihice nu există în sine ci numai *pentru sine*, adică *pentru o conştiinţă*. „A exista şi

---

124. Gh.T. Popa, *Viaţă şi societate*, Editura Fundaţiilor Regale, 1946, pp. 18 şi 23.

125. Primul înţeles îl are desigur în vedere Pierre Janet când spune undeva: „La psychologie, par la définition même de son objet touche absolument à tout. Elle est universelle. Il y a des faits psychologiques partout. Il y en a aussi bien dans les ouvrages d'un littérateur que dans les études anatomiques sur un cerveau".
Căci dacă psihologia este ştiinţa *subiectivului*, ea devine – după justa expresie a lui E. Husserl – un corelat al tuturor ştiinţelor („würde sie zu allen Wissenschaften in einem merkwürdigen Korrelationsverhältnis stehen"). Dar o asemenea ştiinţă cuprinde în mod necesar şi subiectivitatea psihologului însuşi (v. E. Husserl, *Formale und transzendentale Logik*, Halle, 1929, p. 34.). Psihologia devine astfel *ştiinţa eliminării coeficientului subiectiv din însăşi cercetarea subiectivităţii* (efort de desubiectivare a subiectivului).

126. „Le psychique proprement dit naîtrait, pour Pierre Janet, lorsqu'apparait le «bavardage avec soi-même». D'un coup de baguette la société tirerait une âme d'un organisme animal" (Henri Piéron, *Psychologie expérimentale*, Colin, Paris, 1927, p. 42).

a avea conştiinţa existenţei nu fac pentru o conştiinţă decât una."[127] Numai ea există *pentru sine şi prin sine*. „Marea lege ontologică a conştiinţei este următoarea : singurul fel de a exista pentru o conştiinţă este de a avea conştiinţa că există."[128]

Dar vrând să îngustăm sfera noţiunii de subiect prin introducerea notei de conştiinţă, ne izbim de o altă dificultate. Subiectul poate deveni avea o conştiinţă care să întreacă cu mult limitele individuale, o conştiinţă identificată cu interesele umanităţii întregi, vizând o lume de valori absolute ; un subiect obiectivat, un eu general, o conştiinţă universală. Suntem în faţa unui corelat de nivel superior : spirit – valoare. Întrucât conştiinţa spirituală este şi universală, obiectele aici nu există numai pentru o conştiinţă, dar şi *pentru sine*. Etajul *noetic*, al conştiinţei axiologice, este şi el un nou capitol, suprapus şi mereu în creştere, al psihologiei.

Se vede bine că există niveluri de conştiinţă. Prin această constatare răspundem şi la obiecţia că am construi o definiţie a psihicului prea îngustă, reducând fenomenul psihic la conştient şi eliminând astfel din psihologie capitolul inconştientului. O justă înţelegere a conştiinţei va elimina de la sine obiecţia.

Orice conduită umană este conştientă faţă de una inconştientă şi inconştientă faţă de alta mai conştientă. Conştiinţa şi inconştientul sunt înţelesuri *relative*. Noi suntem *relativ conştienţi*, conştiinţa fiind alta în vis, în starea de hipnoză, în starea de veghe (una de solitudine şi alta în mari mişcări de masă), în automatism, în delir, în ocupaţii cotidiene sau în momente de creaţie.

Prin relativizarea înţelesului de conştiinţă, ne lovim de o altă dificultate. Dacă starea de conştiinţă nu are o poziţie absolută, rămâne *nedeterminată* (în definiţia psihicului prin conştiinţă) situaţia subiectului. Înţelesului de psihic îi lipseşte un conţinut, definiţia fiind *formală*. Ne lipseşte criteriul de diagnosticare a *treptelor de conştiinţă*. Acest criteriu trebuie găsit şi folosit. Fără el, psihologul se află în situaţia marinarului fără busolă. Psihologul trebuie să posede instrumente de determinare a treptei psihice pe care se află subiectul conştient.

Definiţia psihicului sau a conştiinţei, deci, este inseparabilă de determinarea *poziţiei relative* a obiectului de cercetare psihologică, a conduitelor de care se ocupă această ştiinţă, a locului de pe coordonate pe care se situează organismul faţă de alte fiinţe sau faţă de sine însuşi în alte momente ale existenţei sale.

Analizele noastre ne-au dus la necesitatea determinării însuşirilor *reale* şi *concrete*, determinate în timp şi spaţiu, ale fiecărui nivel de psihism în parte. Nu se poate şti ce este o ştiinţă decât cunoscând în concret şi adânc obiectul acesteia. În mod practic şi real, nu vom şti ce este psihologia înainte de a parcurge ştiinţific toate compartimentele vieţii psihice. Problema tratată aici se cere urmată de problema *coordonatelor psihice*, a punctelor de reper faţă de care se poate localiza şi caracteriza o structură sau o individualitate psihică.

Vom încerca o schiţare fugară a unui sistem de coordonate, ce reprezintă *trei opoziţii dialectice*, între extremele cărora se situează o fiinţă.

Prima, pe dimensiunea *verticală* a existenţei, este opoziţia : inferior – superior, real – ideal ; a doua, pe axele *orizontală* şi *longitudinală* : intern – extern, subiect – obiect, eu – lume şi a treia, în ordinea *temporală* : trecut – viitor.

a) Psihologia antearistotelică deosebeşte mai multe trepte ale sufletului, aşezându-le în diferite părţi sau organe ale corpului. *Aristotel* transformă această împărţire *spaţială* în una *conceptuală*, deosebind un suflet vegetativ sau nutritiv, unul senzitiv, animal şi, în fine, unul superior, uman, cogitativ, raţional. Psihologia de astăzi n-a mers prea departe în

127. J.P. Sartre, *L'imagination*, 1936, p. 125.
128. *Ibidem*, p. 126.

această privinţă (psihologia germană deosebeşte : *Leib*, *Seele* şi *Geist*). Ea a descris însă, destul de amănunţit, diferitele forme ale psihicului animal, mentalitatea primitivă şi ceva din psihismul genial. Între treapta primitivului şi a geniului se situează psihismul omului mijlociu în faza actuală a evoluţiei.

Ca funcţie de echilibrare între forţele organismului şi acelea ale mediului, conştiinţa se prezintă în moduri diferite de complicaţie şi structuralizare. Fiecare etaj reprezintă un mod de echilibrare psihică, fiecare treaptă a conştiinţei exteriorizează câte un tip anumit de *motivare* a conduitei. Motivarea este în fond un *gen de reglare* a conduitei.

Acţiunile animale sunt determinate de interese vitale, de ordin alimentar, sexual, de apărare sau adăpost. Conduita primitivă se complică cu motivări de ordin mistic şi religios ; omul civilizat – mai greu de definit, din lipsa de perspectivă – este, prin opoziţie cu primitivul, raţionalist. Janet îl caracterizează ca *egoist logic*. Este adevărat că motivaţia omului de rând radiază mai cu seamă din preocupări personale şi egoiste. Moraliştii francezi au disecat cu multă pătrundere mobilurile acţiunilor unui om de rând. Personalitatea spirituală trăieşte în lumea valorilor şi reglarea conduitei acesteia se face pe planul normelor ideale. Pasul de la omul egoist spre cel altruist, moral, ca şi de la logica „justificativă" a omului interesat spre logica dezinteresată a omului de ştiinţă, se aseamănă cu transformarea perspectivei geocentriste în ceea heliocentristă. Între egoism şi egocentrism pe de o parte şi dezinteresarea altruistă, libertatea şi obiectivitatea logică, pe de altă parte, se situează echilibrul conştiinţei umane actuale, reale, empirice. În tensiunea continuă, în lupta dintre forţele telurice ale egoismului biologic şi idealurile spirituale ale culturii se desfăşoară destinul uman. Tensiunile dintre eul empiric şi cel ideal, lupta dintre aceste două euri constituie, în unul din aspectele sale, tragicul existenţei ; dualism ierarhic al fiinţei umane, concretizat în mitul centaurului : privirea îndreptată spre cer şi copitele înfipte în glie.

În neutralitatea morală iniţială a conştiinţei se conturează, polarizându-se, valorile negative şi cele pozitive. Din indiferenţa naturală se naşte dualitatea şi adversitatea binelui şi a răului, a dreptăţii şi a nedreptăţii, a frumosului şi a urâtului, a adevărului şi a erorii, a divinului şi a diabolicului. Armonia se realizează abia la nivelul abolirii eului egoist, al supunerii acestuia de către eul „impersonal", concretizat într-o conştiinţă spirituală, noetică, universală[129]. „Eului biologic al percepţiei – spune L. Brunschvicg – i se substituie eul spiritual al ştiinţei."[130]

Legile ascensiunii ierarhice au fost formulate până acum ca procese : de diferenţiere şi integrare, de trecere de la simplu la complex, de la automat la voluntar şi de la organizat la mai puţin organizat. Treapta superioară reprezintă totodată un grad superior de conştiinţă şi o formă superioară de echilibru.

Explicaţia *genetică* – onto- sau filogenetică – se sprijină pe treptele dimensiunii verticale ale psihismului. Această dimensiune reprezintă acel dublu sens al existenţei, despre care ne vorbeşte Bergson, al ascensiunii şi al destinderii, al spiritualizării şi al materializării. Sensul conduitei se lămureşte din interacţiunea etajelor, din conflictul şi modul de echilibrare între apetiturile biologice şi forţele coercitive sau de atracţie (reglatoare) ale valorilor ideale. Armonizarea şi sinteza acestora se produce pe planul spiritual al dimensiunii real – ideal, în actul ridicării la nivelul valorii, în momentul atingerii planului superior şi ideal al eului.

b) Pe coordonatele *orizontală* şi *longitudinală*, ale planului subiect – obiect, conştiinţa, aproape adormită în unitatea indiviză şi neutră, între organism şi mediu, a unui ciclu

129. Este necesar să subliniem că, pe de o parte, legile etajelor inferioare se regăsesc, transfigurate, în întreaga suprastructură psihică, iar, pe de altă parte, orânduirea şi finalitatea suprastructurii se reflectează în alcătuirea infrastructurii.

130. L. Brunschvicg, *Les âges de l'intelligence*, Alcan, Paris, 1934, p. 143.

dinamic extrem de redus, exploziv, al tropismului sau al reflexului, se trezeşte – în procesul lung de dilatare şi distanţare – prin tensiuni şi conflicte acute între eu şi noneu, suflet şi lume, ajungând în faza de armonie abia prin identificarea valorii eului cu valoarea obiectului creat : eu în valoare, valoarea în mine. Tragicul existenţei se rezolvă prin interiorizarea obiectului, a valorii în subiect şi prin obiectivarea, exteriorizarea subiectului în valoare.

Conştiinţa tinde să impună schemele ei lumii din afară, iar lumea rezistă, sancţionând încercările de adaptare ale conştiinţei. „L'«accord de la pensée avec les choses» et l'«accord de la pensée avec elle-même» – spune J. Piaget – expriment ce double invariant fonctionnel de l'adaption et de l'organisation. Or ces deux aspects de la pensée sont indissociables : c'est en s'adaptant aux choses que la pensée s'organise elle-même et c'est en s'organisant elle – même qu'elle structure les choses."[131] Această ajustare mutuală ajunge la stadiul ideal, realizat în norma adevărului ce reprezintă aspectului ideal al obiectului. Într-un adevăr avem realizată concordanţa cerută şi lichidarea tensiunii dintre subiect şi obiect. În norma binelui şi a dreptăţii dispare antagonismul dintre eu şi altul ; în valoarea estetică se realizează armonia şi împăcarea subiectului cu sine însuşi.

Explicaţia psihologică a proceselor de pe aceste dimensiuni va fi de natură *cauzală* şi *funcţională*. Comportarea individului se va explica din relaţia dinamică a doi termeni, subiect – obiect. Conform cu *principiul convergenţei* (W. Stern), dacă începem cu obiectul, sensul acestuia se va lumina prin raportarea lui la conduita subiectului, iar când va fi vorba de subiect, prin raportarea acestuia la proprietăţile ambianţei respective. În procesul de adaptare mutuală se creează lumea simbolică a spiritului.

c) Pe coordonata *temporală*, pornind de la o trăire aproape instantanee a conştiinţei şi mergând printr-o dilatare succesivă în trecut şi viitor, ajungem la dispariţia opoziţiei în înţelesul de eternitate. Din semirealităţi, trecutul şi viitorul se transformă – în albia spirituală – în realităţi mai consistente. Existenţa eului spiritual nu se mai ancorează în coordonatele subiective, vitale şi psihice ale timpului. Ea se fixează într-o *conştiinţă istorică*, în perspectiva eternităţii[132].

Pe planul spiritual, eul are conştiinţa solidarităţii cu tot ce l-a precedat şi cu tot ce-i va succeda. Conştiinţa trăieşte pe o traiectorie infinită. Din lupta prezentului cu trecutul şi cu viitorul se naşte conştiinţa integrării într-un *destin universal*.

Dar trecutul mai înseamnă memorie organică şi automatism pentru individ şi tradiţie pentru societate. Două legi, după Janet, guvernează lumea psihică : *legea repetiţiei*, a automatismului şi *legea inovaţiei*, a creaţiei[133]. În tensiunea dintre aceste două forţe contrarii se desfăşoară existenţa noastră psihică. În realizările *obiective* îşi găseşte spiritul *subiectiv* reazem şi *orientare*.

10. Funcţia psihologiei

„Esenţa unei existenţe este scopul acesteia", spune Aristotel. Înţelegerea deplină a unui organ o dobândim numai din examenul lui *funcţional*. O noţiune sau un lucru se definesc mai bine prin indicarea întrebuinţării lor (ca noţiune, simbol sau ca lucru), a rolului ce-l

131. J. Piaget, *La naissance de l'intelligence chez l'enfant*, 1935, p. 16.

132. „Voilá pourquoi le temps nous paraît nécessaire à l'édification d'une personne spirituelle éternelle." „La vie spirituelle temporelle est la conservation de ce qui a été dans ce qui est, laquelle est nécessaire pour aller au devant de ce qui sera." „La réalité temporelle qui s'exprime sous les noms d'histoire et de souvenir d'épreuve et de mérite compose l'étoffe de ces organes spirituels d'éternité, qui sont sans usage dans ce que nous appelons la vie" (Jean Guitton, *Justification du temps*, Alcan, Paris, pp. 127-128).

133. Pierre Janet, *Les stades de l'évolution psychologique*, Chahine, Paris, 1926, pp. 17-22.

joacă în viaţa sau conştiinţa omului[134]. Credem, deci, că este necesar să desprindem din analizele făcute câteva înţelesuri cuprinse în *funcţia psihologiei*. Descrierii *anatomice* trebuie să-i urmeze una *fiziologică*.

Afară de funcţia directă şi primară, exercitată în comun cu celelalte ştiinţe, de a fi instrument al cunoaşterii unui vast domeniu, cu toate satisfacţiile ce urmează din împlinirea necesităţii intelectuale, se mai pot discerne, în activitatea psihologică, şi alte sensuri funcţionale.

Adevărurile *psihologice* fac parte din lumea ideală a conştiinţei axiologice. Este natural ca *psihologicul* (care înseamnă cunoştinţa sau conştiinţa despre psihic) să aibă o influenţă asupra obiectului, asupra *psihicului*, modificându-i structura. Se ştie doar că actul de conştiinţă asupra propriei noastre stări psihice o modifică pe aceasta din urmă, imprimându-i o nouă configuraţie, un nou sens. Faptul, însă, căruia i se dă prea puţină importanţă, deşi specific lumii psihice la fel ca şi introspecţia, este modificarea suferită de o conştiinţă prin actul de reprezentare a ei de către o altă conştiinţă. Obiectul fizic rămâne acelaşi, indiferent de părerea cuiva despre el. Obiectul psihic suferă influenţa conştiinţei ce-l gândeşte. *Conştiinţa de conştiinţă* modifică obiectul său, fie că acesta ne aparţine nouă sau aparţine altora[135].

Psihologia vizează în felul acesta o nouă lume de înţelesuri. Ştiinţa făureşte sensurile, simbolurile şi schemele necesare înţelegerii obiectului respectiv. Simbolurile ştiinţifice reprezintă puntea aruncată de conştiinţă între eu şi noneu. Privită din acest punct de vedere, ştiinţa creează adevărul, dezvăluind sensul realităţii. Care este, sub acest raport, importanţa psihologiei?

Contribuţia psihologiei este din cele mai însemnate, facilitând, într-o măsură mai mare decât alte ştiinţe, *progresul conştiinţei umane*. Ajutând la replierea conştiinţei asupra ei însăşi, grăbind procesul prizei de conştiinţă şi al reflecţiei, psihologia contribuie într-un grad remarcabil la procesul *spiritualizării*, la realizarea valorilor. Ea merge astfel mână în mână cu filosofia. Prin conceptele şi adevărurile sale, ea serveşte omului de sprijin în procesul de *autoobiectivare* a acestuia. Numai *în* ea şi *prin* ea devenim transparenţi pentru noi înşine şi pentru alţii. Prin descifrarea sensurilor umane, psihologia este un însemnat punct de reazem pentru toate ştiinţele spiritului.

Nu sunt greu de văzut consecinţele teoretice şi practice ce decurg de aici. Cunoscându-ne mai bine pe noi şi pe alţii, ne înţelegem mai bine, construind astfel puntea solidă şi necesară pentru o colaborare durabilă şi o solidaritate umană indestructibilă. Nu este deci un simplu vis al unui vizionar idealist şi utopic comunicarea lui E. Claparède făcută la ultimul congres internaţional de psihologie asupra contribuţiei psihologiei la pacea lumii[136]. Criza despre care vorbea el atunci (1937) dăinuieşte încă, iar cauzele în mare parte sunt de natură psihică. Cunoaşterea lor nu poate oare contribui la învingerea

134. Adevărul psihologic al acestei teze se evidenţiază şi mai bine în definiţiile copiilor. „Ce este un cuţit?" – „Pentru a tăia", îţi răspunde copilul. „Ce este un cal?" – „Pentru ca să tragă trăsura" (v. A. Binet, *Les idées modernes sur les enfants*, Flammarion, Paris, 1909, p. 121).

135. O analiză ce atinge limitele unei adevărate acrobaţii intelectuale şi lingvistice, pe linia relaţiilor dintre cunoştinţe, ne oferă îndeosebi studiul lui Hans L. Stoltenberg, *Grundformen Bewusztenzusammenseins*, Halle, 1939.

136. „Car toute science, pour vivre et se développer, a bessoin d'un milieu où la recherche de la vérité soit libre et désintéressée. La vérité scientifique est universelle, donc internationale. Or, un monde comme celui où nous vivons depuis quelques années, où l'on cherche à nationaliser la vérité, où certains prétendent que n'est vrai que ce qui est utile à leur pays, un tel monde est, pour la science, un monde vicié, qui compromet son essor" (E. Claparède, *Psychologie de la compréhension internationale*, Onzième Congrès International de Psychologie, Alcan, Paris, 1938, p. 208).

dificultăţilor, aşa cum, în psihanaliză, cunoaşterea complexelor este calea spre rezolvarea lor? Totul este ca, în climatul libertăţii gândirii şi al adevărului, să putem scoate la iveală *complexele* noastre colective.

Psihologia are menirea, după Claparède, de a contribui în fiecare ţară la modificarea universului naţional, eliberându-l de păcatul cel mai grav, ce duce inevitabil la conflicte internaţionale, de păcatul *egocentrismului* de care sunt legate şovinismul şi orgoliul naţional, cu delirul acestora de grandoare şi persecuţie. Din mai multe lumi naţionale, o singură lume internaţională, a spiritului!

Efectele similare, credem noi, se pot dobândi şi în domeniul *intranaţional*, al raportului dintre clase sau instituţii sociale. Lumea noastră, mecanicistă şi utilitaristă, s-a grăbit să se folosească în scopurile ei practice şi imediate, de lumina încă licărindă a psihologiei. Psihologia a dat ceva şi va da desigur mai mult. Industria şi comerţul vor finanţa cercetările psihologiei, aşa după cum o fac astăzi pentru ştiinţele fizico-chimice.

Se simte însă prea puţină nevoie de ajutoarele psihologiei în domeniile mai puţin practice în aparenţă şi cu rezultate mai puţin imediate, dar cu mult mai grave, cum e în cel al educaţiei. Lumea profană de la noi se dezinteresează de valorile sufleteşti sau le discută fără nici o conştiinţă a incompetenţei sale[137]. Poate că lipsa unui interes mai susţinut şi mai laborios se datoreşte tocmai faptului că toată lumea se crede competentă în domeniul psihologiei. Ne ocupăm puţin de psihologie, fiindcă ne credem cu toţii psihologi înnăscuţi[138].

Spre a evita denivelarea prin contact cu lumea profană, ştiinţa trebuie să se elaboreze departe de agitaţiile mulţimii; spre a nu se evapora din conştiinţa umană, ştiinţa nu trebuie să întrerupă contactul ei strâns cu toate problemele omenirii. Dar ceea ce face ca domeniul psihologiei să fie mai frecventat de profani decât alte domenii ştiinţifice este caracterul de inteligibilitate, de evidenţă a înţelesurilor şi a relaţiilor psihice. Dacă *înţelegerea* unui fapt fizic presupune adesea o pregătire îndelungată, faptul psihic poate fi înţeles în mod direct şi imediat, adesea fără ajutorul unor cunoştinţe speciale. Numai că, *înţelegerea* fiind mai uşoară, descrierea şi *explicaţia* sunt mult mai grele. De aceea psihologia şi vine pe lume după ştiinţele cosmologice.

Conştiinţa psihologică este încă în faşă. Omul n-a ajuns la credinţa că forţa psihică întrece toate forţele fizice, reale şi imaginare, mai întâi fiindcă energia psihică este aceea care le descoperă pe cele din urmă. Grav pentru destinul culturii şi ameninţător este faptul că omul începe, totuşi, să se folosească, pe o scară tot mai întinsă, de forţele psihice, înainte de a le cunoaşte eficacitatea şi înainte de a le aprecia valoarea scopurilor. Să nu ajungă umanitatea în situaţia tragică a ucenicului vrăjitor al lui Goethe!

---

137. Dacă aceasta este situaţia de la noi şi în majoritatea ţărilor europene, în Statele Unite interesul public pentru problemele de psihologie este mult mai mare. Realitatea vie de acolo este cu totul alta. Iată impresiile unui psiholog, culese cu prilejul vizitei sale în Lumea Nouă: „cette réalité, elle est dans la collaboration indiscrète des profanes et aussi dans toutes ces questions impérieusement posées par l'éducation, la médicine, le commerce, l'industrie; les psychologues retranchés dans leurs laboratoires on dans leurs sociétés savantes ne sont pas tellement isolés du monde qu'ils n'entendent les clameurs de la foule". „La psychologie descend du ciel sur la terre pour s'appliquer plus ou moins sérieusement à tous les problèmes de l'activité humaine" (René Zazzo, *Psychologues et psychologies d'Amérique*, Alcan, Paris, 1942, p. 4).

138. „Psihologia continuă să fie un câmp al ştiinţei – spune McDougall – unde profanul, amatorul şi în general cititorul se cred la fel de competenţi ca şi cercetătorul cu o lungă experienţă, să judece valoarea unei ipoteze. Nu se prevede nici o schimbare în această privinţă; căci singura cale pentru un amator de a deveni conştient de amatorismul său este a-l abandona" (William McDougall, *The Energies of Men*, Methuen, Londra, 1935, p. XVIII).

Să ne gândim numai la imensa energie a maselor declanşată de conştiinţa de drepturi, de necesitatea şi puterea revendicării lor[139]. Este surprinzător că omenirea ignoră încă importanţa covârşitoare a factorului psihic în cele mai însemnate prefaceri şi coliziuni ale societăţii, însoţite adesea de convulsii şi frământări dureroase. Perspective de terapie şi profilaxie *socială* sunt abia bănuite. Câte psihoze sociale nu s-ar vindeca sau preveni, dacă dinamica psihică ar fi perfect cunoscută!

Profanul încă nu a ajuns la conştiinţa că un suflet echilibrat preţuieşte mai mult decât toate bunurile vieţii. Perceptele antice, conţinând adevărul asupra *fericirii în noi*, au rămas închise în cărţile vechi şi din când în când sunt etalate în faţa copiilor. Ca instrument practic al îndreptării, al redresării şi înălţării omului, psihologia este încă un deziderat. Psihicul rămâne pentru cei mai mulţi o necunoscută şi va rămâne încă, atâta vreme cât omul nu se va elibera de sub imperiul concretului imediat. Marea deosebire dintre medicină şi psihologie stă în faptul că efectele în domeniul somatic se obţin în timp mult mai scurt decât în domeniul psihic. Acţiunea practică în zona psihică cere ochi care să vadă departe şi o inimă deprinsă să aştepte. Spre a învinge greutăţile imediate şi concrete, omul de ştiinţă trebuie să se înarmeze cu concepte abstracte, de proporţii vaste şi făurite pentru adâncimi şi depărtări mari. Căci microcosmosul îşi are şi el infinitul lui, ca şi macrocosmosul.

Dar să ne întoarcem o clipă spre trecut, evocând momentul miraculos al replierii conştiinţei asupra ei înseşi, în efortul de a deveni transparentă pentru sine.

„Ia spune-mi, Eutidem, ai fost vreodată la Delfi? – Am fost, pe Jupiter, de două ori. – Ai văzut pe templu, inscripţia: «Cunoaşte-te pe tine însuţi?!» – Mai e vorbă? – N-ai luat seamă la învăţătura asta şi nu ţi-ai dat osteneala să te cunoşti? – Nu, zău: credeam că mă cunosc destul de bine; căci mi-ar fi fost greu să învăţ altceva, dacă nu m-aş fi cunoscut pe mine însumi. – Crezi tu că e destul să-ţi ştii numele ca să te cunoşti? Apoi nu e limpede că cunoaşterea de sine e izvorul a nesfârşite bunuri, pe când necunoaşterea de sine aduce o mulţime de rele? – Omul care se cunoaşte ştie ce îi este folositor; deosebeşte ceea ce poate face de ceea ce nu poate; lucrând ce-i stă în putinţă, face rost de cele de trebuinţă şi trăieşte fericit; ferindu-se de ce e peste puterile lui, înlătură greşelile şi nenorocirea. Dimpotrivă, cel care nu se cunoaşte, ci se înşală asupra valorii sale, zace în aceeaşi necunoştinţă de oameni şi de lucruri omeneşti; nu ştie nici ce-i trebuie, nici ce face, nici de ce oameni se slujeşte; ci se înşală asupra tuturor lucrurilor, lasă să-i scape binele şi dă de nenorocire."[140]

Menirea psihologului este de a ne deschide perspectivele largi asupra existenţei umane. În eforturile concentrate ale cercetătorilor, în munca ştiinţifică anevoioasă şi delicată, efectuată în atmosfera de laborator sau de clinică, în rezultatele observaţiei sistematice interne şi externe sau ale inducţiei experimentale riguroase şi exacte se vor contura jaloanele răspunsului la vechea şi mereu actuala întrebare: *ce este omul?*

---

139. Importanţa conştiinţei în transformările sociale se vede clar din *Manifestul* [*partidului*] *comunist*, unde Marx şi Engels subliniază necesitatea de a „deştepta conştiinţa clară şi netedă a muncitorilor asupra antagonismului adânc care există între burghezie şi proletariat" (*Manifestul* [*partidului*] *comunist*, Biblioteca Socialistă, ed. a 4-a, 1944, p. 59).
Interesantă pentru psiholog este chestiunea în ce măsură această conştiinţă *exprimă* antagonismul şi în ce măsură ea îl *sporeşte*.

140. Xenofon, *Din viaţa lui Socrate*, cartea IV, cap. II.
Bineînţeles că obiecţii împotriva cunoaşterii de sine nu lipsesc, atât din partea filosofilor cât şi a scriitorilor şi nu este aici locul de a apăra valoarea cunoaşterii de sine.

DRAMA PSIHOLOGIEI *

1. În loc de prolog

Mă simt dator faţă de cititor cu două lămuriri prealabile : să arăt ce am urmărit prin această lucrare şi care au fost motivele din care s-a născut ea.

Nu sunt dramaturg ; n-am scris drame şi nici nu intenţionez să o fac. Lucrarea de faţă nu este operă literară, ci una ştiinţifică. Care este atunci sensul titlului ales ?

Spre a evita un conflict cu specialiştii literaturii, ţin să precizez că prin dramă, în sens larg, înţeleg desfăşurarea unui ciclu de acţiuni izvorât din conflicte : cu sine şi cu alţii, inter- şi intraindividuale, cu deznodământ care nu este prin definiţie şi în mod necesar „tragic", catastrofal ; ea poate avea chiar un „happy-end". Esenţa ei constă în confruntarea unor forţe, a unor pasiuni. Drama pe care o înfăţişăm se află în afara artei literare, a planului de „reprezentare", sau „contemplaţie" estetică. Doar prin unele elemente *descriptive* am căutat să-i dau un aspect literar, spre a face mai sugestivă viziunea episodului ; *explicaţia* o menţine legată de terenul arid şi impersonal al ştiinţei.

Ne este oare permis, totuşi, să amestecăm, măcar sub această formă, genurile ? Chiar în accepţia dată mai sus, titlul poate că tot nu s-ar potrivi psihologiei, realitate prin excelenţă abstractă şi impersonală, incompatibilă cu rolul de eroină a unei drame. Înseamnă oare că, personificând psihologia, facem literatură sau urmărim senzaţionalul ? Nicidecum.

Ştiinţa o putem concepe ca un ansamblu închegat de cunoştinţe abstracte şi generale, legate de un domeniu determinat şi dobândite prin anumite metode riguroase şi *obiective*. Înţeleasă ca realitate abstractă, generală, obiectivă şi impersonală, ea nu poate servi, desigur, de subiect unei drame. Dar acesta nu-i decât *un* punct de vedere ; mai există şi un altul.

O ştiinţă este un produs al muncii omului, menit să satisfacă necesităţile lui şi ale societăţii din care face parte ; ştiinţa se încorporează, deci în viaţa umană, cu toate năzuinţele şi pasiunile, bucuriile şi durerile ei, legate de căutarea adevărului. Ştiinţa izvorăşte din adâncurile personalităţii umane, făcând parte integrantă din această personalitate angajată în rezolvarea problemelor vitale ale societăţii ; nu lumină rece, nepăsătoare şi străină de idealurile şi visurile omului, ci flacără aprinsă din ciocnirile şi frământările cugetului şi ale inimii ; luptă continuă, căutare neîncetată şi neobosită. Dinamica omului de ştiinţă este a ştiinţei înseşi, pentru că nu există alt sens al noţiunii „om de ştiinţă" ; acesta aparţine ştiinţei, se identifică cu ştiinţa pe care a născut-o şi care l-a născut, asemenea lui Pigmalion care dă viaţă operei sale de marmură.

Numai că „soarta" acestei opere, o dată născută, depinde nu numai de vitalitatea ce i-a fost transmisă prin pasiunea autorului ei, ci mai ales de ambianţa socială în care continuă să-şi ducă existenţa, de data aceasta independent, desprinsă de cel ce a creat-o. De fapt, societatea i-a dat impulsul vieţii şi tot societatea îi asigură longevitatea, asumându-şi rolul parcei Atropos, tăindu-i firul vieţii atunci când i-a venit „sorocul". Dar nici această fază a

---

* Prefaţă la prima ediţie a *Dramei psihologiei*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1965.

vieţii unei opere nu se petrece fără conflicte, fără dispute. În focul acestora, opera îşi conturează personalitatea, îşi oţeleşte caracterul, asigurându-şi astfel dreptul la existenţă.

Nu este, deci, o simplă metaforă, când vorbim despre viaţa, biografia unei ştiinţe, despre strădania şi zbuciumul ei, despre căderile şi înălţările, durerile şi triumfurile, încordările şi destinderile, conflictele şi împăcările ei, adică despre „drama" pe care o poate trăi şi o trăieşte orice om de ştiinţă. Frământările dramatice ale omului de ştiinţă sunt ale ştiinţei înseşi şi invers. Este vorba despre psihologie – o disciplină a cărei origine nu este bine determinată, al cărei obiect – dacă există – apare ca nebulos, ale cărei metode sunt considerate ca nesigure şi ale cărei legi sunt puse la îndoială, disciplină care – după părerea unora – nu merită titlul de ştiinţă.

S-ar putea bănui că noi creăm obstacole şi rezistenţe imaginare, pentru a ne procura plăcerea de a le risipi cu uşurinţă. Istoria psihologiei, ca şi a oricărei ştiinţe, este o neîncetată luptă de afirmare a adevărului. N-am urmărit aici înfăţişarea *întregii* vieţi a psihologiei, ci numai a unor aspecte, conflicte şi contradicţii considerate de noi ca fiind mai importante, din biografia psihologiei. Ceea ce am căutat să desprindem a fost mai ales efortul uman de a găsi o concepţie unitară şi ştiinţifică. Avem convingerea că, în rezolvarea principalelor contradicţii ivite în dezvoltarea ştiinţei psihicului, concepţia materialist-dialectică îşi verifică, în modul cel mai strălucit, vigoarea şi totodată supleţea construcţiei sale. Efortul, însă, al gândirii materialist-dialectice a fost susţinut de flacăra pasiunii. Trebuie să recunoaştem că pasiunile care se ciocnesc în interpretarea problemelor majore ale psihologiei nu au totdeauna puritatea ştiinţifică necesară, dar, din confruntarea lor, componentele vicioase se epurează treptat şi cad contrazise de legile gândirii umane.

Cred că este bine să spunem ceva şi despre ceea ce *n-a* constituit obiectul intenţiilor noastre. Nu am avut intenţia de a prescrie „primele" principii şi nici de a oferi „ultimele" soluţii, cu caracter de a fi definitive, indiscutabile. A fost efortul onest al unui om, căruia nu i-a fost indiferentă disciplina pe care a profesat-o, a trăit-o, devenindu-i „consubstanţială". Punctele de vedere formulate, soluţiile preconizate, sugestiile emise, îndoielile schiţate sunt, desigur, expresia unor convingeri, dublate, însă, de rezerva omului de ştiinţă. Altfel aş fi pus de la început în contradicţie cu mine însumi, cu atitudinea pe care o combat, a dogmatismului, „fixismului" şi „substanţialismului" intelectual, psihologic. Altcineva ar fi dozat, desigur, altfel şi mai bine îndoielile şi convingerile ; intenţia autorului se va dovedi împlinită dacă ideile exprimate aici vor avea forţa necesară de a se face înţelese, apoi acceptate.

O lămurire asupra motivaţiei interesează, credem, pe orice cercetător care se analizează şi reflectează asupra muncii sale creatoare. Persistă încă credinţa, pe care am considera-o ca reminiscenţă a romantismului (sau a clasicismului sau, poate, a ambelor curente, depinde de punctul de vedere), şi anume că o operă ştiinţifică se explică numai prin motive de ordin raţional, abstract, ştiinţific ; din premisele date, omul de ştiinţă trage concluziile necesare. Marxism-leninismul ne-a deprins să sesizăm în concepţii „ştiinţifice", motivaţii „extra-ştiinţifice", personale şi dincolo de ele – sociale. Autorul unei lucrări recente de psihologie (1964) scria în introducere că „rădăcinile cercetărilor în ştiinţele sociale" trebuie căutate şi în „viaţa personală a cercetătorului", fapt care rareori apare în publicaţii[1].

Aceste motive „personale" pot altera adevărul, dar îl pot şi impune ; depinde de treapta pe care o ocupă motivul în ierarhia personalităţii. O lucrare nu este viabilă fără o viziune adânc ancorată în viaţa personală a cercetătorului, depăşind în acelaşi timp limitele individualităţii sale. Pare paradoxal, dar aşa este : cu cât o operă este mai personală, mai adânc trăită, cu atât ea întrece mai mult interesele *subiective* ale autorului, cu atât mai mult

1. Joel R. Davitz, *The Communication of Emotional Meaning*, New York, 1964, p. 61.

ea se cere dăruită altora. Un mare scriitor recomandă tinerilor să nu se apuce de scris decât dacă „nu pot să nu scrie", decât dacă opera se cere exteriorizată, *comunicată*.

Sunt obligat să mărturisesc că lucrarea de faţă s-a conturat şi s-a materializat *fără voia mea*. Meditând, în una din seri, asupra psihologiei ca ştiinţă şi plimbându-mi privirea pe rafturile bibliotecii mele, m-am oprit asupra volumului *Limitations of Science*, al lui J. Sullivan, apărut în 1938. Din paginile răsfoite mi s-a încrustat în creier aserţiunea autorului : „psihologia nu este ştiinţă". Mi-am căutat, totuşi, itinerarul dinainte stabilit. Gândurile, însă, îmi reveneau mereu asupra pasajului din cartea consultată. Pentru a mă „elibera", mi-am propus să scriu un scurt studiu asupra psihologiei ca ştiinţă. Gândurile, însă, nestăpânite, s-au aşternut pe o traiectorie mult mai amplă, dobândind vibraţia şi tensiunea unei drame[2].

Exemplul nu este dat pentru a servi ca model de cercetare ştiinţifică, efort care nu admite „hazard" nici „idei nestăpânite". Ştiinţă înseamnă disciplină. Cercetarea întreprinsă, însă, a avut o finalitate : gândul că efortul făcut în această nouă direcţie va fi mai util decât în sensul prevăzut prin planificarea iniţială. Ce să fac... De vină-i Sullivan !

Totuşi, nici Sullivan n-ar fi citat în această „prefaţă-prolog", dacă, cu douăzeci de ani în urmă, nu m-ar fi preocupat aceeaşi problemă şi n-aş fi încercat rezolvarea ei în studiul : „Ce este psihologia".

Unii filosofi ai ştiinţei susţin că multe teme, după atingerea apogeului lor, dispar de pe firmamentul ştiinţific, pentru a reveni după două, trei decade, reluate fiind la un nou nivel de înţelegere ; legea spiralei dialectice, am spune noi. Ceea ce se întâmplă pe planul social are loc, probabil, şi pe plan individual : „on revient toujours"..., dar altfel.

Ca psihologi, nu ne putem mulţumi, totuşi, cu o simplă constatare sau descriere a fenomenului. Reîntoarcerea este, desigur, un act de memorie, act care nu este mecanic : nu revii decât atunci când tendinţa n-a fost cu desăvârşire şi definitiv consumată, prin actul săvârşit, sau când urmele acelui act apar la un moment dat într-o structură şi cu o tensiune proaspete, noi. Ceea ce am făcut cu douăzeci de ani în urmă, nu m-a mulţumit ; lucrarea a trebuit reluată, aşa după cum, desigur, ea va fi reluată, mai devreme sau mai târziu, de altcineva, nesatisfăcut de cele gândite de mine. Această explicaţie lămureşte şi faptul de a mă fi citat – poate prea des şi abundent – în cursul lucrării. Rog pe cititor să nu-i dea altă interpretare.

Aşadar, vina apariţiei lucrării n-o are nici fizicianul englez citat mai sus, nici autorul acestor rânduri, de vină este ... psihologia, complexitatea psihologiei ca ştiinţă, ecou al complexităţii şi mai bogate încă a omului, a psihologiei sale.

De aici, însă, nu este permis să se tragă concluzia că-mi declin răspunderea neajunsurilor lucrării ; din nefericire, desigur, ele aparţin în mod exclusiv şi integral autorului.

---

2. S-ar putea obiecta, totuşi, că între anul 1938 şi zilele noastre, situaţia psihologiei s-a consolidat în aşa măsură, încât întrebarea, firească pentru trecut, a devenit caducă pentru prezent. Realitatea totuşi dezminte această convingere. Un sociolog contemporan (S. Moscovici) preconiza ideea unei discuţii largi pe tema : „Ce este o psihologie ştiinţifică ? " „Ce-ar fi – spune el – dacă s-ar organiza într-o zi un colocviu pentru a şti ce este psihologia ştiinţifică ? ". Chiar dacă asemenea părere n-ar avea, la autorul ei, un substrat cu desăvârşire serios, ea însoţeşte darea de seamă asupra unei lucrări privind un domeniu destul de obscur încă al psihologiei : „motivaţia", temă dezbătută în 1958 la o reuniune organizată la Florenţa de societatea psihologică de limba franceză (*cf. L'année sociologique*, P.U.F., p. 256).
Aceasta pentru a nu mai vorbi – aici, în „Prolog", căci tema va fi amintită în cuprinsul cărţii – despre încercările făcute, nu cu mulţi ani în urmă, de a reduce psihologia la fiziologia activităţii nervoase superioare.

2. La a doua ediţie*

Distanţă temporală de mai mulţi ani. Prilej de retrospecţie, de repliere a conştiinţei asupra ei însăşi, ocazie de investigare a trăirilor în timp: înainte şi înapoi, intenţie şi realizare, nivel de aspiraţii şi nivel de împlinire; comparaţii şi confruntări; un nou examen.

Personajul angajat într-o „dramă" de natură psihosocială, obiectivându-se în eseul de faţă, se desparte la un moment dat de conţinutul conştiinţei sale, încredinţându-l altora. De aici înainte, creându-şi un destin propriu, produsul se detaşează de autorul lui: *habent sua fata libelli*. Conştiinţa, însă, din care s-a născut, ideile care l-au germinat, nu şi-au încheiat misiunea. Viaţa internă îşi continuă traiectoria iniţială. Două personaje, două destine: unul al cărţii, altul – al autorului. Unul este social, altul individual.

Ce ne-ar putea aduce examenul traiectoriei acestei „drame"? Nu mă pot abţine de a mărturisi satisfacţia faţă de modul cum a fost primită lucrarea. Ea s-a înscris ca un „act" luminos în *Drama psihologiei* şi-mi exprim aici gratitudinea faţă de autorii recenziilor asupra lucrării (Al. Arbore, Ion Drăgan, Aurel Leon, Traian Herseni, Paul Popescu-Neveanu, Vasile Popescu, Nicolae Radu, V. Săhleanu, M. Schachter, Anton Tabachiu).

Dar aceste aprecieri încă nu justifică reapariţia cărţii. O nouă ediţie revăzută trebuie să răspundă unui interes, încă neconsumat, din partea publicului. O altă editură, de data aceasta, şi-a luat răspunderea în faţa cititorului, iar autorul a avut îndrăzneala de a supune *Drama psihologiei* unui nou examen.

Elementarul simţ al loialităţii mă obligă să fac cunoscut cititorului că aceste reflecţii asupra psihologiei nu au întrunit numai adeziuni. Ele au constituit subiectul unui nou „act" dramatic, ilustrând titlul cărţii şi justificând în modul cel mai concret dramatismul psihologiei însăşi. Este vorba de memorabila discuţie pornită dintr-o neînţelegere sau voită ignorare a sensului major al acestei cărţi, discuţie pe care cu calm şi luciditate o apreciez încă şi astăzi ca dogmatică şi absolutistă, dar asupra căreia nu cred că merită să ne oprim.

Îmi voi permite „în replică" să amintesc doar că, de exemplu, conf. dr. V. Săhleanu îşi intitulează recenzia sa „Dramatica *reabilitare* a psihologiei" (s.n.), iar M. Schachter, în *Cahiers de psychologie* (IX, 1966, nr. 3-4) încheie darea de seamă cu cuvintele: „Această monografie constituie o excelentă introducere la cunoaşterea psihologiei".

Termenul însuşi de „dramă" a fost interpretat de către unii confraţi ca o bagatelizare a „nobleţei" de care trebuie să se bucure psihologia, iar tratarea cvasiliterară a problemelor ei fundamentale ca o coborâre a prestigiului şi o profanare a drepturilor „sacre" cuvenite unei discipline „riguroase" şi autentic ştiinţifice. Modul însuşi de a trata problemele „ştiinţifice" fără examen de laborator, fără experimente, anchete şi tabele impresionante ar fi un semn dacă nu de „erezie", cel puţin de abdicare de la ştiinţă.

Cu toţii ştim că mai există psihologi dogmatici şi rigizi, care taie „sufletul" în bucăţele, iar fragmentele le pun la microscop şi le consemnează în tabele, curbe, diagrame, scheme şi ecuaţii. Omul viu şi concret se volatilizează în perspectiva mitului cifrelor şi a mitului „preciziei", de dragul cifrelor şi al preciziei. Structurile vechi apar uneori sub forme moderne: casta devine sectă, secta – „şcoală" ştiinţifică, cu limbaj ezoteric, ermetic închisă faţă de curente şi opinii eterodoxe. Viaţa psihică, prin mobilitatea, fluenţa şi fineţea ei, cere din partea psihologului mai multă fineţe, subtilitate, mobilitate decît realitatea fizică. În zadar va aborda psihologul problema „flexibilităţii" în procesul de creaţie, cînd el însuşi este lipsit de asemenea însuşire. Aşa se deschide un nou act al dramei: psihologul condamnat de psihologie!

---

* Prefaţă la a doua ediţie a *Dramei psihologiei*, Editura Didactică şi Pedagogică, Bucureşti, 1972.

Totuşi, cum nimic nu se pierde, acest lucru m-a ajutat să revăd mai atent lucrarea, iar în ediţia de faţă să asociez, în sprijinul tezelor formulate în prima ediţie, pe lângă personalităţile deja citate, şi alte nume de prestigiu.

Aşadar, având speranţa că noua ediţie va răspunde unui interes al cititorului, am întâmpinat cu satisfacţie propunerea Editurii Didactice şi Pedagogice de tipărire a ei într-o ediţie revăzută. Întrebarea se pune, însă, dacă lucrarea adresată cititorului de azi n-ar trebui să iniţieze un dialog cu totul nou. Cartea se cerea înnoită, revăzută şi reexaminată, pusă în contextul ideilor de azi. Destinul social al lucrării impune autorului noi îndatoriri.

Aici, însă, se produce interferenţa cu destinul mental al autorului. În ce măsură ideile acestuia au evoluat în acord cu actualitatea şi în armonie cu trecutul său ideativ? În cadrul sistemelor dinamice respective, ideile au şi ele viaţa lor, raza lor de acţiune şi longevitate, traiectoria şi ciclul lor de existenţă.

Unii autori care şi-au reeditat lucrările şi-au dat seama că este mai uşor să scrii o nouă lucrare decât să perfecţionezi una mai veche. Un tratat poate fi mai uşor amendat; articulaţiile lui fiind mai precise, mai pregnante, modificările de amănunt nu lezează structura generală, care rămâne „clasică". Un eseu, apropiindu-se mai mult, ca formă, de creaţia literară, are o amprentă mai individuală, o structură ale cărei elemente nu pot fi suprimate sau adăugate fără ca operaţia să nu se repercuteze esenţial asupra întregului. Am ales, totuşi, alternativa retuşării şi adăugirii, fiindcă, în fond, atitudinea autorului în problemele fundamentale a rămas aceeaşi.

Distanţa dintre ediţii nu este cronologică, ci psihologică şi culturală, ca şi distanţa dintre generaţii. Totul depinde de intensitatea, ritmul şi anvergura ideilor proiectate între două date. Se întîmplă ca imprimarea unei lucrări să reprezinte încheierea unui ciclu care nu se mai redeschide de către autor. Alteori, cartea este un instantaneu al unei vieţi care continuă să se desfăşoare cu impetuozitate şi după aceea. În genere, lucrarea încheie un ciclu, iar reeditările sunt reproduceri sau definitivări ale ciclului iniţial.

Deşi în intervalul acestor două ediţii am avut numeroase alte preocupări, mai apropiate sau mai îndepărtate de *Dramă*, reflecţiile şi lecturile noi mă făceau să reiau meditaţiile de la punctul în care ele se structuraseră cu ani în urmă. Bibliografia adăugată la lucrare este un indiciu al acestui proces, chiar dacă nu toţi autorii citaţi în bibliografie figurează în textul noii ediţii. Contactul cu trecutul primei ediţii m-a făcut mai mult să adaug şi să precizez decât să elimin. Care a fost criteriul opţiunii în această operaţie de reîmprospătare?

Îmi aduc aminte de paradoxul semnalat de Papini: generaţia nouă este mai în vârstă decît cea „vârstnică", fiindcă la experienţa celei anterioare, dobândită prin educaţie, noua generaţie asimilează o experienţă în plus. În felul acesta, civilizaţiile „vechi" sunt în fond noi, faţă de cele următoare, care devin, relativ, vechi. În realitate, este vorba de distincţia dintre vârsta individuală şi cea culturală. Se înţelege de ce unui om în vârstă, ca şi unui tânăr din generaţia următoare, îi este greu să discearnă între nou şi vechi, între vechi şi învechit.

Am păstrat acelaşi caracter „dramatic" în tratarea procesului de constituire a psihologiei ca ştiinţă. Titlul lucrării, ca şi orientarea spre „concret", nu mi-au fost sugerate de Politzer, psiholog frământat de aceleaşi probleme. Este posibil, totuşi, ca lectura mai de demult a lucrărilor acestui remarcabil psiholog să fi germinat în subconştient, determinând, într-o măsură, opţiunea finală. În recenzia din *Lupta de clasă* a Anei Tucicov-Bogdan se face o apropiere între caracterul lucrării mele şi concepţia lui Politzer. Aceasta m-a făcut să revin asupra ideilor acestui subtil gânditor. Personal, am circumscris înţelesul conceptului de dramă la constituirea şi dezvoltarea psihologiei ca ştiinţă şi a psihologului ca om de ştiinţă, în timp ce Politzer se referă la caracterul dramatic al trăirilor în general.

Printre precizări şi adăugiri, consider ca mai importante pe acelea care se referă la specificul faptului psihic. Examenul retrospectiv m-a făcut să-mi dau seama astăzi, mai

bine ca acum şapte ani, că germenii monismului materialist-dialectic apar cu destulă claritate în lucrările mele mai vechi, mai ales în *Caracterele afectivităţii* (1937) şi *Conştiinţă şi inconştient* (1941). Plecând de la unitatea iniţială a „înţelesului", semnalez diferenţierea progresivă a acestuia în „sens" şi „semnificaţie", în aspectul subiectiv, afectiv, vital, biologic şi aspectul obiectiv, intelectual, spiritual.

În fine, nu pot termina observaţiile mele fără a semnala o dată mai mult o caracteristică a psihologiei, personajul principal al *Dramei*. Obiectivitatea observaţiei, distilarea adevărului, determinarea faptului „aşa cum este el", în „esenţa" lui, sunt operaţii mai dificile în psihologie decât în orice altă ştiinţă. În ceea ce observăm se infiltrează, într-o măsură mai mare sau mai mică, şi reacţia celui observat faţă de observator. Observarea conduitei faţă de o situaţie este alterată prin atitudinea faţă de psiholog a subiectului observat. De aceea, psihologia experimentală, de laborator, nu va putea niciodată epura pe de-a-ntregul rezultatul obţinut prin eliminarea acestui „ingredient", imprevizibil şi inoportun. Nu vom fi niciodată în stare să facem ca Le Sage, care i-a îngăduit „diavolului şchiop" să descopere acoperişurile caselor pentru a putea, împreună cu Zambullo, să surprindă motivele acţiunilor umane şi să dezvăluie gândurile cele mai secrete ale acestora. În misiunea noastră de psihologi este foarte greu să putem observa fără a fi observaţi şi cu atât mai mult să putem experimenta sau ancheta rămânând invizibili. De altfel, acest fenomen perturbator al prezenţei l-a făcut şi pe marele fizician W. Heisenberg să formuleze celebrele „relaţii de indeterminare".

Pînă ce vom găsi secretul lui Le Sage, rămâne să ne mulţumim cu izolarea şi determinarea cât mai fidelă şi exactă a acelor „personaje" mobile şi greu de identificat, denumite „variabile psihice" şi „factori".

Rămânem cu convingerea statornică şi nealterată că ştiinţa omului este una din importantele şi indispensabilele surse ale progresului uman.

Partea a II-a

CONŞTIINŢĂ, SEMNIFICAŢIE, PERSONALITATE

Conștiință și inconștient 91
Dinamica fenomenului de conștiință 148
Sens și semnificație 151
Structura și orientările personalității 155

CONŞTIINŢĂ ŞI INCONŞTIENT *

Introducere

Poate că nici o ştiinţă nu oferă atâtea aspecte diverse – şcoli, doctrine, direcţii şi ramuri noi –, ca ştiinţa psihologiei. De aceea şi nevoia unei sinteze psihologice se simte tot mai imperios, iar încercarea de sinteză devine tot mai dificilă.

Transformările psihologiei impun din ce în ce mai des revizuiri de înţelesuri psihologice de bază. Categorii psihologice, care constituiau până mai ieri temelii nezdruncinate pentru construcţii de vaste sisteme de interpretări, apar astăzi ca noţiuni artificiale, fără susţinere reală. Acolo unde până adineaori existau realităţi clare şi simple, avem astăzi fenomene complexe, în faza de diferenţiere, de aşezare în altă ordine, pe alte planuri. Noţiunile psihologice, ca orice alte noţiuni şi ca orice fiinţă vie, sunt supuse legii evoluţiei şi diferenţierii, iar o ştiinţă tânără mai mult decât o ştiinţă matură.

Ni se pare, deci, necesară opera de revizuire a noţiunilor psihologice. Este util ca, din când în când, să se producă reaşezări de înţelesuri ştiinţifice, noi clasificări şi o nouă înţelegere, în lumina cercetărilor şi adevărurilor actuale.

Înţelesurile de conştiinţă şi de inconştient, noţiuni din cele mai vaste şi totodată din cele mai puţin clare şi mai greu de interpretat, ne apar, în sistemul cunoştinţelor actuale, altfel decât le vedeam anterior. Încercarea noastră are ca scop *sublinierea noilor aspecte* ale vechii probleme a conştiinţei şi *precizarea poziţiei actuale* a unor noţiuni psihologice cunoscute. Problema conştiinţei a evoluat şi ea în ultimele decenii, dezvoltându-se o dată cu întregul sistem al cunoştinţelor ; se cuvine, deci, să-i determinăm dimensiunile şi să-i descriem noua înfăţişare ; propriu-zis, ea a devenit *alta*. De la faza infantilă a unei conştiinţe-oglindă şi până astăzi, înţelesul de conştiinţă a evoluat considerabil.

Nu ne ascundem faptul că încercarea propusă este temerară şi plină de riscuri ; noi ştim însă că una din virtuţile omului de ştiinţă este *curajul de a încerca*.

1. Structura conştiinţei

a) În căutarea conştiinţei

Conştiinţa poate fi examinată structural şi funcţional. Dacă nu înţelegem conştiinţa ca o oglindă sau ca un receptacul, deosebit de conţinutul său, problema conţinutului conştiinţei este legitimă.

Studiul conştiinţei se izbeşte de la început de mari dificultăţi, care au făcut ca problema conştiinţei să atingă altitudini metafizice.

Dacă am încerca să căutăm realitatea căreia i s-ar putea aplica termenul de conştiinţă, am constata o primă deziluzie. Cartea, creionul, casa, floarea etc., nici una *nu este*

---

* *Analele de psihologie*, V, VIII, 1941.

conştiinţă. S-o căutăm în alt domeniu : o idee, o percepţie, un sentiment, o acţiune, nu reprezintă nici una din ele, şi nici toate la un loc, o conştiinţă. Conştiinţa ar fi, aşadar, *ceva ce nu există nicăieri* ! Şi susţinem, totuşi, că există *fapte de conştiinţă* : judecata este un fapt de conştiinţă, ca şi atenţia, percepţia sau un concept.

Ce înţelegem noi când spunem că un concept este un fapt de conştiinţă ? Înţelegem că, în momentul când, de pildă, avem în minte conceptul de „carte", suntem conştienţi de acest concept ; putem afirma, cu alte cuvinte, că „suntem conştienţi de *conceptul* de carte". Dar noi putem fi conştienţi şi de *carte ca obiect* văzut înaintea noastră. Şi într-un caz şi într-altul, faptul de conştiinţă este legat de un alt fapt. Fără a mai căuta alte exemple, putem conchide că *oricând este vorba de conştiinţă, o găsim legată de ceva*.

Când spunem „conştiinţa de ceva", afirmăm, o dată cu existenţa conştiinţei, încă un conţinut ce nu este conştiinţă, ci un *obiect* de conştiinţă. De aceea, numeroşi gânditori vor susţine că o conştiinţă nu există decât ca fiind conştiinţă despre ceva.

Unii cred că acel ceva este „eul" ; conştiinţa ar fi o „conştiinţă de eu". Alţii cred că starea de conştiinţă, în afară de eu, ar conţine şi un obiect, precum şi raportul dintre aceste două conţinuturi. Aşa, de exemplu, Paul Natorp distinge *trei* momente inseparabile : eul, conţinutul şi relaţia dintre amândouă (*Bewusstheit*). Un fapt conştient se exprimă astfel : „eu sunt conştient de ceva". Constatăm, aşadar, în loc de un fapt unic, două realităţi : „eu" şi „ceva" ; în plus, un fenomen-stare : „sunt conştient". Conştiinţa este privită aici ca aparţinând eului. Cum rămâne atunci cu fenomenul „ceva" ? El este aruncat în afară de conştient !

Când privesc haina mea atârnată în cui, eu nu pot spune că haina se află în *conştiinţă*, fiindcă ştiu că ea există în cui ; eu nu privesc starea de conştiinţă, ci *haina*.

Se pune atunci întrebarea : cum pot eu să fiu conştient de un lucru din *afara* conştiinţei mele ? Cum poate fi un obiect în acelaşi timp în conştiinţă şi în afara acesteia ? Iată toată problema lumii externe şi a raportului dintre conştiinţă sau eu şi obiect.

Psihologul o lasă, în general, pe seama filosofilor, mărginindu-se la câteva consideraţii superficiale. Aşa, de pildă, Th. Ziegler spune : „Orice conştiinţă în sine este, în realitate, conştiinţa *despre ceva*, dar despre ceva în mine, şi orice conştiinţă este o conştiinţă de sine, căci orice conţinut de conştiinţă este conţinutul meu"(p. 77). În momentul, însă, când suntem conştienţi de ceva din afară de noi (*Weltbewusstsein*), atunci atenţia ne este îndreptată spre conţinut ; dacă spunem, însă, că suntem conştienţi de noi, predomină forma (*Selbstbewusstsein*), şi cum acestea două sunt inseparabile, „orice conştiinţă a lumii externe nu este posibilă fără conştiinţă de sine şi invers" (p. 78).

Cum aş putea afirma că, în momentul când sunt conştient de un apus de soare, nu este vorba în realitate despre apusul de soare, ci despre „ceva în mine" ? Ori atenţia îmi este îndreptată spre soare şi, în cazul acesta, nu poate fi vorba despre „ceva în mine", ori sunt atent asupra fenomenului ce se petrece în mine şi atunci observ o stare sufletească, dar nu soarele ! Aceste două planuri de conştiinţă par bine deosebite.

Credem că neînţelegerea rezultă dintr-o dublă întrebuinţare a înţelesului : „legat de eu". Când spun că „floarea este roşie", nu constat nici o legătură cu eul, ci o legătură între culoarea roşie şi floare. Înţelesul legăturii se schimbă când spun : „sunt conştient că floarea este roşie". Nu este greu de constatat că avem aici *două fapte deosebite* : în primul caz mă refer la *obiect*, străin şi independent de conştiinţa mea ; în cazul al doilea, subliniez un *fapt de conştiinţă*. Afirmaţia că floarea ar fi legată de eu, este contrară bunului simţ ; nu ne supără însă ideea : „conştiinţa de floare este legată de eu". Deci, nu obiectul este legat de eu, ci *conştiinţa de obiect*, adică senzaţia, percepţia, reprezentarea sau noţiunea. Afirmaţia că eu sunt conştient de relaţia dintre floare şi culoarea ei nu este greşită ; numai că, în momentul când constat această relaţie, *eu nu sunt conştient de ea, ca de un fapt de conştiinţă, ci ca de o relaţie externă*.

Această diferenţiere preliminară ne va servi drept punct de reper şi mai târziu.

Ne-ar putea obiecta cineva că acest mod de a discuta denotă o lipsă totală a cunoştinţelor de epistemologie, că este un mod empiric şi grosier de a discuta, că ar fi o atitudine de „realism naiv" şi „*terre-à-terre*" etc. Nu înţelegem întru cât este mai nobil modul de gândire care aduce totul în conştiinţă pentru a inventa apoi procesele subtile spre a reda lumii externe o parte din aceste conţinuturi. Noi ne scutim de oboseala de a demonstra lumea externă. Psihologiei îi revine sarcina de a determina în mod ştiinţific geneza înţelesurilor de extern, intern, obiect, subiect, şi a altor noţiuni cu rezonanţă metafizică.

După părerea unor filosofi, obiectul s-ar naşte din procesul de proiectare, după alţii dintr-o operaţie de colaborare între subiect şi obiect. Unii filosofi reduc deosebirile de înţelesuri la diferenţe de perspectivă, de puncte de vedere. Faptul originar şi unic s-ar găsi la limita între eu şi noneu. Vom releva cu această ocazie o confuzie care se face adeseori în determinarea noţiunilor fundamentale de obiect şi subiect, obiectiv şi subiectiv, fizic şi psihic.

b) Eroarea lui Mach

Semnalăm confuzia care se întâlneşte în psihologie, cu ocazia diferenţierii fenomenului fizic de cel psihic. Fizica se ocupă de fenomenele lumii externe ; dar aceste fenomene se reduc la complexe de senzaţii ; senzaţiile sunt fenomene psihologice, de conştiinţă ; deci fizica este psihologie. Această poziţie se poate încadra într-o concepţie de *idealism radical*.

O atitudine, opusă celei dintâi, se poate exprima astfel : fenomenele psihice sunt *obiecte* de conştiinţă, la fel ca şi obiectele lumii externe ; noi le studiem foarte bine pe planul *extern* ca mişcări şi conduite, ca reacţii şi procese nervoase ; oricât am căuta în aceste fenomene ceva *intern*, nu putem găsi nimic ; postulatul unei alte realităţi, ascunse şi invizibile, nu este necesar ; fenomenul psihic, deci, este un fenomen extern, fiziologic, chimic sau fizic, alături de fenomenele lumii externe, având cel mult proprietăţi diferite. Această poziţie externă o putem numi, după caz, *materialistă*, *behavioristă* sau *fiziologică*.

Spre a ne feri de atitudini extreme, unii gânditori propun o soluţie intermediară – totuşi puţin fericită – *a aceleiaşi realităţi privite din puncte de vedere diferite*. Citǎm exemplul fizicianului Mach, imitat apoi de unii psihologi contemporani.

Elementele lumii externe, după Mach, sunt identice cu ale lumii psihice. *Şi fizica şi psihologia studiază senzaţiile*. Deosebirea constă numai în faptul că prima le studiază în relaţiile lor *între ele*, în afară de limitele corporale ale individului, în timp ce psihologia le studiază în raport cu individul, realitate care se află înlăuntrul limitei U (*Umgrenzung*). Spre a fi şi mai fideli faţă de gândirea marelui fizician şi filosof, ne permitem să reproducem câteva pasaje din lucrarea sa *Cunoştinţă şi eroare* :

„Să luăm elementele de roşu, verde, cald, rece etc. : oricare ar fi numele lor, ele sunt date imediate. Ele depind de elementele exterioare lui U (elemente *fizice*) şi de elemente interioare lui U (elemente *psihice*) ; dar, în ambele cazuri, ele sunt *aceleaşi*, ele sunt tot date imediate" (p. 23). „Eu pot reduce totalitatea percepţiilor mele *fizice* la elemente care acum nu mai pot fi descompuse : culori, sunete, presiuni, mirosuri, spaţii, timpuri etc. Aceste elemente depind de împrejurări exterioare corpului meu şi de împrejurări interioare corpului meu ; acestea sunt *senzaţii*" (p. 21). „Cunoaşterea dublei dependenţe a fiecărui element de elementele exterioare şi de cele interioare limitei U, a eului îngust, duce spre studiul imediat al raporturilor reciproce între elementele exterioare lui U, lăsând, în mod pe cât posibil de constant, pe acelea interioare lui U […] ; „în felul acesta, în măsura posibilului, noi eliberăm cunoştinţele fizicului de influenţa propriului nostru corp." „Pentru a completa acest travaliu, trebuie căutate relaţiile *fiziologice* şi *psihologice* care trec limita lui U, fiindu-i interioare" (p. 30).

Aşadar, fizica studiază relaţiile dintre senzaţii în afara limitei U, şi independent de corpul omenesc, în timp ce fiziologia şi psihologia studiază relaţiile aceloraşi senzaţii înăuntrul limitei U, în funcţie de individ. E o confuzie regretabilă! Vorbind mai întâi de *condiţionările* externe şi interne ale senzaţiilor, Mach presupune implicit existenţa unor elemente exterioare, de natură străină faţă de senzaţii, adică de natură fizică. Acelaşi autor spune apoi că aceste elemente fizice sunt de natură *senzorială*, terminând cu afirmaţia că, studiind aceste senzaţii în relaţiile lor între ele, şi în afară de limita mea corporală, eu fac fizică, adică transpun senzaţiile în obiecte fizice.

Mach nu-şi dă seama de gravitatea operaţiei de reducere a unui obiect fizic la un complex de senzaţii. Există oare echivalenţă integrală între obiect şi percepţie? Şi dacă nu există, înseamnă că este vorba de două realităţi şi nu de una singură.

Mach vorbeşte când de „elemente", când de senzaţii, *ceea ce nu-i totuna*. Senzaţiile, prin definiţie, sunt fapte *psihice*, adică în funcţie de eu. Cum este atunci posibil ca un fapt legat de eu să fie studiat separat de eu, fără ca el să piardă dreptul de a se numi acelaşi? Or, Mach pretinde că faptul este acelaşi!

Şi cum se face că Mach nu şi-a dat seama că, pretinzând că explică originea lumii fizice şi a celei psihice, el le-a presupus pe amândouă, nu numai implicit şi virtual prin noţiunea de senzaţie, dar şi explicit, prin postularea cadrului exterior lui U şi a unui cadru interior lui U, adică a unui cadru al realităţii fizice şi altul al realităţii psihice? Pe scurt, Mach încearcă să demonstreze tocmai ceea ce de două ori presupune ca demonstrat.

Eroarea lui Mach îşi are şi reprezentanţi mai moderni în lumea ştiinţifică. Iată ce spune, de exemplu, savantul francez Lecomte du Noüy: „Nu există adevăr ştiinţific absolut. *Ad veritatem per scientiam* este o absurditate. Nu există decât unele grupuri de senzaţii care, în experienţa noastră, s-au succedat în aceeaşi ordine şi care ne par că trebuie să se succeadă identic într-un viitor limitat. Iată, în fond, esenţa adevărului nostru ştiinţific" (p. 34).

A reduce faptele ştiinţifice la complexe de senzaţii, legile la succesiuni între grupuri de senzaţii, nu înseamnă numai relativism, foarte asemănător – dacă nu identic – cu acela al lui Hume, dar mai înseamnă cel puţin şi o întrebuinţare abuzivă de termeni: senzaţia a fost şi este o realitate *psihologică*. A spune despre un *obiect* că este un *grup de senzaţii* înseamnă a comite o eroare logică.

Mai menţionăm un exemplu de aceeaşi natură cu acelea arătate mai sus, cu deosebire că de data aceasta confuzia aparţine unui psiholog. J. Larguier des Bancels, psiholog elveţian contemporan, încearcă să facă separaţia dintre un fapt fizic şi unul psihic. El pleacă de la premisa – greşită din capul locului – că „senzaţiile compun pentru noi conţinutul universului" (p. 17). Un obiect este o totalitate de calităţi, calităţile sunt senzaţii. Fizicianul, chimistul, biologul, ca şi geologul, lucrează cu senzaţiile. Senzaţiile sunt fapte de conştiinţă. Ar rezulta că toate ştiinţele s-ar reduce la psihologie, ceea ce nu acceptă nici Larguier des Bancels. Care este atunci soluţia?

Privesc luna în momentul când se ridică la orizont şi o găsesc enormă. Fotografia mi-o arată identică cu mărimea ei de la zenit. Avem două fenomene: unul – raportul dintre lună şi placa fotografică, independent de subiect, şi alt fenomen – relaţia între lună şi ochiul observatorului. „Aceste fenomene, conchide autorul, reprezintă – şi unul şi altul – date sensibile. Dar aceste date sensibile nu sunt considerate din acelaşi punct de vedere în ambele cazuri. Înfăţişată ca atare, senzaţia aparţine fizicii. Înfăţişată în raportul său cu individul, care posedă conştiinţa ei, senzaţia aparţine psihologiei" (p. 18).

În fond, părerea lui Larguier des Bancels nu este decât o reeditare a argumentaţiei lui Mach. Am reprodus-o, însă, pentru a ilustra şi mai bine cât de uşor, în mod inconştient, se poate trece de la o categorie de înţelesuri la alta, complet deosebită. Psihologul citat afirmă mai întâi că priveşte luna, pe care o fotografiază. După aceea, în mod foarte

natural, face o distincţie de care nu este conştient atunci când afirmă că placa înregistrează luna, iar el (observatorul) înregistrează *senzaţia*. Or, bunul simţ ne învaţă că noi vedem *luna şi nu senzaţia* ! Pare evident că luna nu este senzaţie şi nici senzaţia nu este lună. *Luna este altceva decât conştiinţa mea despre lună*. Senzaţiile, ca fapte de conştiinţă, aparţin psihologiei, iar luna aparţine lumii externe şi nu individului. Ce este senzaţia, „înfăţişată ca atare" ? O atare senzaţie nu mai este senzaţie şi, în cazul acesta, Larguier des Bancels atribuie fizicii altceva decât ceea ce crede el că-i atribuie, adică senzaţia. A afirma că fizica studiază *percepţia* de lună (în raporturile ei cu lumea din afară) este tot atât de greşit ca şi a spune că psihologia studiază *luna* (în raporturile ei cu o conştiinţă).

Un punct de vedere destul de răspândit diferenţiază obiectul fizicii de cel al psihologiei în modul următor : fizica studiază relaţiile fenomenelor între ele şi pe cât posibil independent de individ ; psihologia studiază reacţiile (sau comportarea) individului faţă de fenomene.

Această definiţie nu este valabilă, întrucât studiul comportării se reduce la stabilirea *relaţiilor dintre fenomene* (în cazul de faţă, dintre individ şi mediu) : acest studiu trebuie să fie cât mai obiectiv, adică teoretic *independent de subiectivitatea cercetătorului*. Rămâne, deci, problema deosebirilor dintre reacţia psihică şi reacţia fizică.

Tratarea subiectului nu ne permite să mergem mai departe. Am subliniat eroarea lui Mach pentru a arăta cum se confundă înţelesurile şi punctele de vedere ; *un obiect fizic nu este un complex de senzaţii*.

c) Sondaje în conştiinţă

Întreaga problemă rămâne în picioare şi ne putem întreba mai departe cu Goblot : „Cum se face că acest fenomen prezent şi al meu este prezent dar nu este al meu, sau : acest fenomen interior este exterior, acest dat subiectiv este obiectiv ? " (p. 157).

Plecaţi în căutarea conştiinţei, am ajuns la altă destinaţie ; în loc de conştiinţă, am găsit eul şi obiectul, întreaga lume internă şi una externă.

Unii psihologi elimină obiectul din înţelesul de conştiinţă, susţinând că faptul de conştiinţă este totdeauna un fapt de conştiinţă de eu. Cu această reducere pare că problema se simplifică. Dar atunci şi eul, ca obiect, se înstrăinează de conştiinţă. Ce este atunci acest eu, fără de care nu poate exista conştiinţa, eul din afara conştiinţei şi interior faţă de lumea externă ? Ce este conştiinţa care nu poate exista fără eu sau fără un conţinut oarecare ?

Trebuie oare să îndepărtăm problema ca insolubilă şi definiţia ca imposibilă ? Mulţi psihologi afirmă că definiţia conştiinţei este imposibilă, întrucât conştiinţa constituie o realitate fundamentală şi incomparabilă. După cum nu se poate defini o culoare, un sunet, un sentiment, tot aşa nu se poate defini conştiinţa, realitatea psihică imediată, profund individuală şi ireductibilă. Epifenomeniştii, ca G. Bohn, o înlătură cu desăvârşire din preocupările ştiinţifice. „Conştiinţa nu se poate releva – spune el – prin nici un semn obiectiv ; ea este în afară de domeniul investigaţiilor ştiinţifice" (p. 109). Curioasă atitudine ştiinţifică, de a înlătura o dificultate decretând inexistenţa obiectului ei !

Dacă ne gândim la *înţelesurile* de conştiinţă, eu şi obiect, constatăm că aceste înţelesuri sunt foarte complexe şi presupun un nivel destul de înalt al vieţii psihice. Conştiinţa implică diferenţierea dintre interior şi exterior ; ea mai presupune existenţa unor înţelesuri de fenomene şi obiecte externe. Floarea din faţa mea există ca *obiect*, adică cu înţelesul exteriorităţii şi al independenţei faţă de mine şi cu anumite proprietăţi care o diferenţiază de alte obiecte înconjurătoare. Floarea ca *fapt de conştiinţă* este o realitate cu înţelesul interiorităţii şi al dependenţei de un eu ; pot alunga floarea din concepţia mea dacă-i o reprezentare, o pot face să dispară închizând ochii, dacă-i o percepţie. Observaţiile făcute asupra sufletului anormal, infantil sau alienat ne aduc o bogăţie de material care demonstrează

cu prisosinţă existenţa faptelor psihice în care lipseşte conştiinţa de eu, sau conştiinţa de obiect ca obiect.

Întrebăm pe un om simplu dacă floarea din faţa lui există în afară de el sau înăuntrul lui. Omul va socoti întrebarea noastră ca o glumă proastă, căci floarea „există" şi atâta tot. Este oare corect să spunem despre acel om că are *percepţia de floare*? Un răspuns ar fi: el are percepţia fără a fi conştient de ea ca de percepţie. Ar exista, aşadar, percepţii (reprezentări şi concepte) inconştiente. Un alt răspuns ar fi: de vreme ce omul nostru nu este conştient de percepţia de floare, el *nici n-o are*. Am putea conchide că percepţiile, reprezentările, noţiunile, judecăţile – şi multe alte fenomene –, ca „*fapte de conştiinţă*", există numai în mintea psihologului sau, în orice caz, într-o conştiinţă evoluată.

Ni se pare, totuşi, paradoxal să afirmăm că primitivul şi copilul *n-au percepţii*. Percepţiile conştiinţei primitive nu există ca înţelesuri aparte de înţelesurile obiectelor. A avea conştiinţa percepţiilor sau a reprezentărilor ca atare înseamnă probabil a avea în conştiinţă *noţiunile* respective.

Acelaşi raţionament l-am putea face şi cu privire la obiect. Primitivul sau copilul înţeleg oare un obiect ca ceva exterior şi independent de ei? Faptele ne spun că nu. Obiectele există ca atare şi ele numai într-o conştiinţă dezvoltată. *Obiectul ca înţeles de obiect, sau conştiinţă de obiect, este un produs tardiv al evoluţiei*.

Ajungem, în felul acesta, să admitem că există o conştiinţă mai primitivă, care să nu fie legată nici de subiect nici de obiect, un fel de conştiinţă nediferenţiată, în care lumile – despărţite pentru noi – există într-o stare indiviză. Ar trebui să admitem la origine o conştiinţă care să nu fie o conştiinţă de eu sau de *ceva*.

Psihologia ne spune că faptul de conştiinţă la omul adult, normal şi civilizat este strâns legat de eu; cercetările psihologiei infantile, ale psihologiei primitive şi ale celei patologice, ne învaţă că eul, ca înţeles, este un produs tardiv şi fragil al evoluţiei, că fenomenul conştiinţei indivize precede diferenţierii între eu şi noneu, între eu şi altul.

„Unitatea conştiinţei – spune C. Rădulescu-Motru – precedă eul" (A, p. 207). Animalele au conştiinţă, fără conştiinţa eului. Conştiinţa de sine este un produs tardiv, o realitate caracteristică numai omului.

De aceeaşi părere este şi H. Wallon, (C, p. 506; B, pp. 210-259). Conştiinţa, după el, poate exista fără opoziţia eu – noneu. La animalele care trăiesc în stare gregară, conştiinţa de sine nu există: la popoarele primitive sentimentul de diferenţiere personală este în stare rudimentară. La fel este şi la copii. Conştiinţa de sine mijeşte la copii abia în preajma vârstei de 3 ani.

Observaţiile asupra primitivilor ne duc la aceleaşi concluzii: „Conceptul general de individ uman, aşa cum există el în spiritul nostru, rămâne în umbră pentru primitivi", spune Lévy-Bruhl (p. 129). Primitivul se consideră ca participând la limitele dintre eu şi altul, dintre eu şi noneu, limite care sunt, din această pricină, foarte neprecise.

Aceeaşi lipsă de diferenţiere se constată şi în cazurile patologice.

Percepţia internă, după Max Scheler, se poate prezenta în stare de *indiferenţă*, adică fără marca proprietăţii personale, sau străine, fără conştiinţa că ar aparţine nouă sau altora. „Cine spune *intuiţie internă*, nu afirmă în mod necesar intuiţia de sine însuşi" (p. 363). La baza vieţii noastre psihice personale ar exista un curent de experienţe psihice indiferente. Atribuirea unei stări psihice eului propriu sau unui eu străin este un proces ulterior şi evoluat. Ni se poate întâmpla, în stări anormale, să atribuim altora gândirea noastră, sau să ne însuşim o realitate psihică ce aparţine altei persoane.

Pentru a ilustra faptul cum eul îşi însuşeşte trăirile sale fără a le amesteca cu ale altor persoane, James imaginează pe un Petru şi un Paul, în momentul trezirii, în aceeaşi cameră, continuându-şi fiecare şirul gândurilor şi ideilor lui, fără a greşi prin amestecarea

acestora cu ale prietenului. „Această greşeală este tot atât de imposibilă, după cum nu este posibil să-ţi confunzi corpul, pe care-l vezi şi-l simţi, cu corpul altuia, pe care numai îl vezi. Fiecare dintre noi, trezindu-se, îşi spune : «Iată persoana mea de adineaori», tot aşa după cum şi-ar putea spune : «Iată vechiul meu pat, vechea mea, cameră, vechea mea lume»" (p. 264).

Observaţia lui James este foarte adevărată, numai că aceasta se întâmplă cu un Petru şi Paul normali, adulţi şi civilizaţi. Altfel, Petru îşi poate confunda eul cu al lui Paul tot atât de uşor ca şi patul sau camera.

Diferenţierea înţelesurilor de obiect – subiect, eu – altul, se face anevoie ; de aceea, la început se produc multe confuzii. Imaginea proprie din oglindă este interpretată de copil ca aparţinând persoanei străine. Aceleaşi confuzii se produc atunci când nivelul conştiinţei scade, în diferite boli mintale.

Un bolnav spune : „Eu sunt mort la data cutare. Astăzi nu sunt prezent, nu mai exist". Altul se opreşte în timpul plimbării şi se adresează însoţitorului său : „Băgaţi de seamă – spune el – că m-aţi uitat în cutare loc. Duceţi-vă şi aduceţi-mă căci am rămas în urmă". Sau : „Eu sunt în acest loc pe acest scaun, dar în acelaşi timp eu mă aflu în fundul sălii ; eu mă simt în fundul sălii, departe de propriul meu corp, separat de mine însumi" (cazurile sunt relatate de Janet). Omul normal poate avea asemenea stări numai în vis.

Un primitiv, în acelaşi timp şi om şi papagal, care a dormit acasă la el, dar pretinde, totodată, că a călătorit, încă n-are o conştiinţă diferenţiată.

În concluzie, orice fapt conştient, o dată cu conştiinţa despre ceva, este şi o conştiinţă de sine. Aceasta din urmă, însă, poate avea diferite grade de complicaţie în fazele ei de evoluţie. Deosebim, *grosso modo*, două forme : una *primitivă*, nediferenţiată şi neutră, în care obiectul şi subiectul, deosebiţi pe planul de acţiune, sunt confundaţi pe planul mintal, şi o formă superioară, *reflexivă*, de conştiinţă, în care eul poate fi privit ca *obiect* bine delimitat, cu o serie de judecăţi şi de cunoştinţe referitoare la el.

Am constatat, aşadar, existenţa unei faze de psihism nediferenţiat, anterior conştiinţei reflexive, de sine, de altul, sau de obiect.

Aceste distincţii corespund întru totul celor făcute de Lalande, între conştiinţa *spontană*, mai bine zis *primitivă*, conştiinţa ca ceva dat, nediferenţiat (anterioară, am putea adăuga noi, dualităţii reflexive subiect – obiect, eu – noneu) şi o conştiinţă „constituită prin opoziţia netă între subiect şi obiect (conştiinţa *reflexivă*) (v. A, cuvântul „conscience").

Însăşi conştiinţa de eu este susceptibilă de evoluţie şi conştientizare. Pe conştiinţa biologică se grefează o conştiinţă socială, la început foarte vagă şi generală, cum este la primitiv sau la copil. Mentalitatea copilului este mentalitatea celor din jurul lui, conştiinţa eului infantil este un reflex al credinţelor morale şi intelectuale în care trăieşte ; aprecierile sale reprezintă ecoul aprecierilor şi al judecăţilor părinţilor.

Conştiinţa eului biologic şi a celui social sunt deosebite de *cunoaşterea* eului. Aceasta din urmă este o conştiinţă reflexivă, verbală, intelectuală şi obiectivă a eului. Cu drept cuvânt, psihiatrul francez Hesnard deosebeşte *conştiinţa-psihism* de *conştiinţa-conştiinţă* interioară, o conştiinţă al cărei subiect este individualitatea psihică, în locul realităţii externe, materiale (pp. 6, 13, 26).

O distincţie analoagă face K. Jaspers (p. 136, în notă) între două înţelesuri de conştiinţă : înţeles de *existenţă psihică* reală şi înţeles de *recunoaştere de către individ* a propriului său psihic.

Trăirile noastre sunt fapte ale unui eu conştient, fără ca ele să fie – toate şi totdeauna – luminate de cunoaşterea eului, fără ca aceste manifestări să se afirme pe sine, să se aprobe sau să se dezaprobe, fără a purta pe ele semnătura specială, de recunoaştere făţişă, publică, socială. *Cunoaşterea de sine* reprezintă pătura cea mai nouă, cea mai fluctuantă a eului ; ea

constă într-o serie de reflecţii, de afirmaţii, de judecăţi sau „credinţe" – cum spune P. Janet – asupra noastră înşine. Dar după cum judecăţile asupra lucrurilor sunt deosebite în natura lor de lucrurile înseşi, tot astfel realitatea psihică, numită eu sau personalitate, este deosebită de credinţele, părerile, judecăţile despre eu. După cum sunt foarte frecvente cazurile de judecăţi eronate, neadecvate, despre fenomenele lumii externe, tot aşa – şi mai frecvente chiar – sunt cazurile de erori în credinţele noastre asupra propriilor realităţi interne. Cunoştinţa de sine este o *interpretare* verbală, reflexivă şi introspectivă a personalităţii.

În psihologia contemporană se face deosebirea dintre *planul real*, plan de acţiune, şi *planul mintal*, de gândire, al psihicului. Conştiinţa primară este o conştiinţă trăită pe planul de acţiune biologică sau socială, iar conştiinţa reflexivă este o realitate gândită, o realitate situată pe planul mintal. Cineva poate executa o conduită pe planul de acţiune, fără a fi capabil a o executa pe planul simbolic al gândirii. Un copil înţelege foarte bine să împartă tortul astfel încât el, împreună cu cei doi tovarăşi ai lui, să aibă o parte egală fiecare, dar nu înţelege noţiunile de „a treia parte" sau de „o treime". Conştiinţa primitivă este o reacţie *trăită* faţă de individualitate, pe când conştiinţa reflexivă este o reacţie *intelectuală* faţă de „aceeaşi" realitate.

d) Transpunere sau transformare?

Se poate pune întrebarea dacă planul reflexiv este o simplă transpunere, oglindire a planului pragmatic, sau este o formă modificată a acestuia din urmă ; înţelegerea unei treimi reprezintă oare la copil ceva *nou* faţă de operaţia lui de împărţire a prăjiturii, sau ea nu-i decât o simplă reeditare, într-o altă versiune, a *aceluiaşi* fapt de conştiinţă ? Dacă planul verbal nu-i decât o copie a celui de acţiune, atunci conştiinţa reflexivă găseşte totul de-a gata în conţinuturile conştiinţei spontane şi primitive ; e vorba numai de două forme ale uneia şi aceleiaşi realităţi. Existenţa unei conştiinţe nediferenţiate şi inferioare nu ar avea rost ; ar trebui atunci să spunem şi noi, împreună cu unii iubitori de animale şi psihologi indulgenţi : „Câinele meu este tot aşa de deştept ca şi omul : îi lipseşte numai graiul ! "

O asemenea înţelegere a evoluţiei conştiinţei este total greşită. Să luăm exemplul cu împărţirea. Între operaţia de împărţire a unei prăjituri în *trei bucăţi egale* şi operaţia de împărţire a unei *unităţi* în *trei părţi* egale, este o deosebire în gradul de abstracţie. O treaptă şi mai înaltă o reprezintă înţelegerea noţiunii de 1/3 ; înţelesul de a treia parte este un înţeles *nou*, în care a dispărut nu numai ideea de prăjitură, dar şi ideile de unu şi de trei ; înţelesurile de *unu* şi de *trei* sunt contopite şi transformate într-un înţeles original de *treime*. Înţelegem acum perfect ecuaţia :

$$\frac{1}{3} = \frac{2}{6} \text{ sau : } \frac{1}{3} = \frac{3}{9}.$$

Fracţiile acestea reprezintă înţelesuri sintetice, originale şi perfect *echivalente*. Ele sunt tot atât de egale între ele, pe planul de gândire, ca şi înţelesurile unei mese văzute în perspective diferite, pe planul perceptiv.

Se vede bine că nu este vorba de o simplă *înlocuire* a unei percepţii cu o vorbă, sau a unei operaţi motorii cu o operaţie mintală, *fără nici o modificare a înţelesului*. Afirmaţia unui Rignano sau Mach că raţionamentul nu-i decât o experienţă mintală, adică o *reproducere* (mai economicoasă şi mai comodă !) pe planul mintal a operaţilor de pe planul motor, trebuie privită cu multă rezervă. Ar trebui să ne întrebăm care-i *cauza uşurinţei* în experienţa verbală (*Gedankenexperiment*, termenul lui Mach) ? Nu cumva ar fi tocmai *superioritatea* actului, rezultată din transformarea lui structurală ? Între actul material şi

cel mintal nu-i numai o deosebire de expresie, ci şi o deosebire de natură. Abstracţia şi generalizarea implică nivel conceptual, iar conceptul reprezintă o transformare şi o structuralizare a conţinuturilor concrete. Percepţia de floare este *altceva* decât reprezentarea florii, iar reprezentarea este altceva decât noţiunea. Trebuie, însă, să recunoaştem că *între floarea reprezentată şi conştiinţa reprezentării de floare este o mare deosebire*! Este foarte probabil ca animalele superioare să aibă *reprezentări*, dar numai omul – şi numai omul superior – *are conştiinţa reprezentării*.

Conştiinţa de sine este un rezultat al procesului de conştientizare a vieţii psihice. Ea reprezintă o reflecţie asupra propriilor noastre stări, un moment al unui plan *superior* şi diferenţiat faţă de planul conştiinţei primitive, neverbale şi nediferenţiate.

La fel se prezintă cazul şi cu lumea externă, a obiectelor. Înţelesul general de fapt obiectiv şi independent de conştiinţă este un produs diferenţiat, rezultat din starea indiviză primitivă, printr-un efort de abstracţie, organizare şi dominare a materialului divers: înţelesul de obiect este o invariantă de ordin superior. Ştiinţa reprezintă efortul de desubiectivare a obiectului şi de organizare a lumii obiective.

În concluzie, *nivelul conştiinţei reflexive nu este o reeditare a nivelului de conştiinţă primitivă, ci este o fază superioară şi structural deosebită de faza originară*.

e) Treptele conştiinţei

Am stabilit existenţa unei trepte de conştiinţă fără conştiinţă de sine. A fi *conştient de propria conştiinţă* înseamnă a avea înţelesul de conştiinţă pe care să-l poţi aplica numai clasei faptelor de conştiinţă; acest înţeles are caracter *conceptual*. Este, deci, foarte normal să considerăm *conceptele ca trepte superioare ale conştiinţei,* prin care se fac conştiente treptele inferioare. Un om conştient de propria lui conştiinţă domină cursul conştiinţei sale. Tocmai această notă deosebeşte gândirea, ca treaptă reflexivă şi superioară a conştiinţei, de asociaţie sau imaginaţie spontană. Prin gândire devenim capabili să exercităm o putere de control asupra cursului nostru ideativ.

Argumentaţia noastră este valabilă şi pentru celelalte domenii sufleteşti. A fi conştient de percepţii ca percepţii sau de reprezentări ca reprezentări înseamnă a avea în conştiinţă înţelesuri corespunzătoare acestor realităţi: noţiuni de percepţie, de reprezentare, de noţiune etc. Devenim conştienţi de un sentiment atunci când realizăm integrarea lui – pe planul de gândire – sub formă de concept corespunzător, într-un sistem mintal de înţelesuri. Până atunci, sentimentul nostru *nu există ca fapt conştient*. Se întâmplă să greşim în integrarea noastră, clasificând sentimentul într-o categorie nepotrivită. Eroarea poate fi observată de alţii sau – mai târziu – chiar de noi înşine. Literatura ne oferă o bogăţie de exemple de această natură.

Puterea transformatoare a conştiinţei în viaţa noastră afectivă este analizată cu multă fineţe de romancierul francez A. Gide, în romanul *Les faux monnayeurs*. „Analiza psihologică – gândeşte un personaj al romanului – a pierdut pentru mine orice interes din ziua când mi-am dat seama că omul simte ceea ce crede el că simte. De aici şi până la a gândi că omul îşi închipuie că simte ceea ce simte… Eu văd bine cum este în iubirea mea: între a iubi pe Laura şi a-mi imagina că o iubesc, între a-mi imagina că o iubesc mai puţin şi a o iubi mai puţin, cine Dumnezeu ar vedea diferenţa? În domeniul sentimentelor, realul nu se deosebeşte de imaginar. Şi dacă este de ajuns de a-ţi imagina că iubeşti pentru a iubi, la fel este de ajuns să-ţi spui când iubeşti, că iubirea ta e o închipuire, pentru ca deodată să iubeşti mai puţin şi chiar să te detaşezi puţin de ceea ce iubeşti sau să desprinzi de obiectul de iubire câteva cristale. Dar pentru a-ţi spune aceasta, nu se cere oare ca să iubeşti mai puţin?" (pp. 94-95).

Şi în domeniul sentimentelor există iluzii şi deliruri, ca şi în domeniul reprezentărilor. Între conştiinţă şi obiectul ei se stabileşte un proces interesant de osmoză, atunci când obiectul este şi el de natură psihică. De aceea, în domeniul sufletesc este mai greu de deosebit realul de imaginar. Sentimente, fictive la început, se transformă în sentimente reale ; sentimente reale, suspectate în sinceritatea lor, se alterează, dându-ne un aspect hibrid şi artificial. Dar aceasta nu se întâmplă decât cu sentimentele slabe şi labile.

Conştiinţa parcurge aceleaşi trepte de ascensiune în domeniul realităţii fizice sau biologice. Cu cât noţiunile sunt mai abstracte, mai generale şi mai diferenţiate, cu atât şi conştiinţa obiectului respectiv devine mai înaltă. Nu este o eroare a susţine că *progresul cunoştinţei merge mână în mână cu cel al conştiinţei*. Desigur că acest progres trebuie înţeles ca o dezvoltare organică, ca un proces de maturizare şi structuralizare, iar nu ca un proces mecanic de memorare. *Tot secretul educaţiei stă în aptitudinea de a transforma conştiinţa individuală, favorizând la maximum potenţele ei înnăscute.*

Procesul de conştientizare nu se efectuează numai pe planul intelectual, dar şi pe planul *axiologic*. Înţelegerea valorilor rezultă din *organizarea personalităţii în lumina valorilor etice*. Înţelesul de scop, de finalitate, se realizează numai din integrarea acţiunii într-o comportare superioară şi generală de valori. Problema, atât de dezbătută astăzi, a *generalităţii* şi a *specificităţii* trăsăturilor morale de caracter, este o problemă de nivel de conştiinţă.

În acelaşi mod trebuie să înţelegem şi progresul conştiinţei artistice. Artistul sesizează valorile în aspectele lor individuale şi desprinse de orice aderenţă faţă de acţiune, spre a crea, prin mijloace tehnice adecvate, o altă lume, valabilă în sine, pe planul contemplaţiei pure.

f) Conştiinţa ca lume a înţelesurilor

Dacă încercăm să răspundem acum la întrebarea iniţială asupra *structurii conştiinţei,* am putea afirma că ceea ce se găseşte în mod constant în conştiinţă este *înţelesul.* Nu există nici un fapt de conştiinţă fără înţeles ; chiar lipsa de logică, absurditatea, are înţelesul de a fi lipsită de înţeles, atunci când devine obiect de conştiinţă. Cineva are conştiinţa unui lucru atât timp cât se comportă adecvat cu natura acelui lucru. Deosebirile de comportări sunt deosebiri de înţelesuri şi invers : a reacţiona faţă de un lucru în mod specific, adică altfel decât faţă de alt lucru, înseamnă a înţelege obiectul respectiv altfel decât alt lucru. Am putea spune că *a avea conştiinţă este totuna cu a înţelege. Diferenţierile conştiinţei sunt în fond diferenţieri de înţelesuri*.

Când afirmăm că faptul primitiv se diferenţiază în fapt din conştiinţă şi fapt în afară de conştiinţă, în eu şi în noneu, este vorba de formarea a *două sisteme corelate de înţelesuri* : „eu" şi „obiect". Obiectul material este ceva înţeles ca exterior mie. Nu este vorba, deci, de o pretinsă *proiectare* în afară a unor elemente sau fenomene subiective, nici de vreun fel de interiorizare a unor fenomene externe, ci de un fenomen simplu, de *crearea unor noi înţelesuri în sisteme deosebite.* Se creează astfel două mari sisteme de înţelesuri, eterogene unul faţă de altul, *sistemul lumii externe* şi *sistemul lumii interne.* În timp ce unele fenomene trăite le integrez în sistemul de relaţii al lumii externe, altele le raportez la sistemul intern de referinţe. Eul este un obiect în jurul căruia se creează sistemul al doilea.

Cum poate fi gândit eul ca subiect şi ca obiect ? Totul depinde de planul de înţeles în care îl gândim. Eul poate fi înţeles ca subiect logic, ca subiect de trăire, ca unitate socială, ca valoare sau ca un concept. Ca *obiect,* eul poate fi obiect logic sau obiect de introspecţie ; eul mai poate fi înţeles ca obiect de observaţie a altora sau ca realitate reflectată în conştiinţa altuia. Deosebirile se văd din următoarele perspective ale conştiinţei : ideea mea despre mine, ideea despre părerea altuia despre mine, ideea mea despre părerea altuia despre părerea mea despre mine etc.

Tot aşa şi un fenomen oarecare poate fi înţeles ca *obiect,* adică aparţinând sistemului de înţelesuri al lumii externe, ca *percepţie,* făcând parte din sistemul psihologic, ca *noţiune* din sistemul logic, ca *valoare* din sistemul axiologic, ca *nume* din sistemul lexical etc.

Putem merge şi mai departe : dacă „eu", subiectul, poate fi înţeles ca subiect, obiectul de asemenea *poate fi înţeles ca subiect.* „Altul" pentru mine este un obiect cu perspectivă internă, *subiectivă*. Lumea pe care noi o vedem ca inanimată şi indiferentă, are pentru copil şi primitiv semnificaţia unei lumi obiective cu perspectiva subiectivităţii ; obiectul devine o *expresie* a subiectului, a unui suflet plin de intenţii, gânduri şi puteri ascunse ; lucrurile au, după expresia lui H. Werner, un caracter personal (*ichhafte Charakter*).

Obiectul poate fi gândit ca subiect care se reflectă în sine, ca având conştiinţă şi intenţii faţă de sine şi ca subiect conştient de intenţiile sale faţă de mine sau de alţii. Aceste variaţii le înţelegem când ne întrebăm despre ceea ce crede cineva despre sine sau despre părerea mea despre sine.

g) Răspunsul la paradoxul lui Goblot

Întrebarea lui Goblot se poate acum rezolva simplu. Acelaşi *fenomen nu poate fi şi exterior şi interior, subiectiv şi obiectiv,* în acelaşi timp, din acelaşi punct de vedere. Luna (fizică) nu este percepţia lunii. Nu este vorba de *acelaşi obiect* în relaţii diferite sau privit din puncte de vedere diferite. Când privesc o masă (ca obiect), eu integrez fenomenul (adineaori neutru şi fără înţeles) într-un sistem *extern* de relaţii, cu înţelesul general de a poseda o existenţă independentă (faţă de mine sau de condiţionarea unei conştiinţe în genere) ; când spun că am o *percepţie* de masă, eu gândesc fenomenul ca aparţinând sistemului relaţional psihologic, cu nota generală de a aparţine unui eu ; când afirm că am un *concept* de masă, înglobez fenomenul într-un sistem logic de referinţe ; când spun că-i un nume, e vorba de un înţeles din sistemul lingvistic ; când îl gândesc ca *valoare*, fenomenul este înţeles în configuraţia axiologică, cu caracterul general de a fi în raport cu un interes dominant al unei conştiinţe individuale sau colective. Am mai putea continua lista înţelesurilor posibile. Principalul este să nu confundăm înţelesurile.

Întrebarea asupra raportului dintre masă şi percepţie, sau dintre masă şi comportarea mea faţă de masă, este o întrebare asupra relaţiei dintre *două sisteme de înţelesuri*. În analizele ştiinţifice şi filosofice, adeseori se fac confuzii între sisteme şi se nasc discuţii fastidioase ca aceea a „certei universalelor" : este masa un concept, un nume, sau un obiect ? Este animalul o realitate ca atare, un concept, sau un simplu nume ?

Răspunsul este că „animalul" poate fi de toate, cu restricţia însă că în fiecare caz nu va fi *acelaşi* animal. Animalul poate fi *obiect real şi material :* un câine, o pisică, o cămilă, un peşte etc., le pot înţelege pe fiecare în parte ca animale ; sub acest raport, fiinţele enumerate – diferite pentru altcineva sau chiar pentru mine în alte condiţii – sunt *echivalente* : într-un câine (adică în ceea ce altul vede un câine) eu văd un animal ; la fel este şi cu pisica, peştele sau cămila.

Dar un gânditor din Evul Mediu ne-ar putea obiecta că o specie, un gen sau o clasă n-au existenţă *individuală*. Nici nu este necesar s-o aibă, răspundem noi ; animalul pe care-l văd într-un câine (câine pentru altul, sau pentru mine în alte momente) nu este o fiinţă individuală, ci o fiinţă înţeleasă astfel : „ceea ce văd în faţa mea este un animal". Atâta tot.

O persoană venită într-un cabinet medical pentru consultaţie devine „pacient", atât în conştiinţa bolnavului cât şi în conştiinţa medicului, iar medicul este „medic" pentru ambele conştiinţe. Aceleaşi persoane, întâlnite în societate, se comportă *altfel* ; ele *sunt altele*, având fiecare *altă* conştiinţă de sine.

Se spune că o pisică, în afară de casă, nu-şi recunoaşte stăpânul.

Dovada acestor afirmaţii o constituie observaţiile asupra cazurilor patologice: o halucinaţie („halucinaţie" pentru omul sănătos) este un înţeles integrat într-un sistem obiectiv, greşit pentru mine, adevărat pentru bolnav. Cazul invers îl găsim la bolnavi, pentru care lumea externă este aproape suprimată ca atare, fiind transformată în *vis*. Janet spune despre aceştia că au pierdut „funcţia realului".

Acolo unde eu nu văd nimic, altul vede o scenă dramatică; acolo unde cineva observă o mulţime de detalii, altul nu vede nimic. *Inimile noastre sunt diferite*.

„Dar – va spune cineva – există totuşi o singură lume, identic pentru toate conştiinţele." Care este această lume? Ea nu există poate decât în ştiinţă; şi încă acolo ea este mai mult un ideal decât o realitate. Şi apoi nici în ştiinţă nu există *o singură* lume, lumea fizică este foarte deosebită de cea chimică sau de cea matematică; lumea macrofizică se prezintă altfel decât universul microfizic. Dar dacă ne mai gândim la deosebirile dintre lumea fizică şi cea biologică sau psihologică!

Există totuşi o lume, unică şi identică cu sine. Aceasta este *lumea practică şi socială*. Universul de toate zilele al fiecăruia dintre noi este acela pentru care ne-am format din copilărie, cu deprinderile şi sentimentele noastre, cu tehnica, obiceiurile şi gusturile noastre sociale. *„Aceeaşi" este lumea ca produs şi înţeles social*.

Această realitate socială devine *centrul şi punctul de reper al sistemelor noastre de referinţă*. Când spunem că „*aceeaşi*" floare e văzută în mod diferit de fiecare persoană dintr-un grup, sau că este studiată din puncte de vedere deosebite de diferitele ştiinţe, prin înţelesul de „*aceeaşi*" se subliniază *identitatea de reacţii ale unei conştiinţe colective,* existente ca înţeles independent şi invariabil în conştiinţele individuale. Din acest punct de vedere, *„aceeaşi lume" este o reprezentare colectivă*.

Rezumat

Oriunde găsim un fapt de conştiinţă, el posedă un înţeles.

Înţelesurile se află într-o continuă diferenţiere şi sistematizare.

Printre sistemele diferenţiate de înţelesuri – mai mult sau mai puţin închise şi independente –, găsim şi sistemul „faptelor conştiente". Cu aceste înţelesuri intrăm în faza conştiinţei conştiente de sine.

Trecerea de la un sistem la altul de înţelesuri reprezintă în fond o trecere de pe un plan pe altul de conştiinţă.

Înţelesul de conştiinţă (ca proces intern, legat de un eu şi deosebit de obiect), este un înţeles apărut târziu în procesul diferenţierii înţelesurilor.

Formarea conştiinţei reprezintă un proces de priză de conştiinţă, de conştientizare.

Evoluţia conştiinţei şi a înţelesurilor nu este numai o diferenţiere, adică o trecere de la omogen la eterogen, dar şi un proces de la inferior la superior.

2. Funcţia conştiinţei

a) Relaţia

Caracterele de pluralitate, schimbare şi relaţie, sunt recunoscute de majoritatea psihologilor ca inerente conştiinţei. Astfel, W. Wundt (III, pp. 320-377) subliniază caracterul de raport, de *conexiune,* între trăirile nemijlocite, drept condiţie necesară şi suficientă pentru producerea fenomenului de conştiinţă. Baza fiziologică a unităţii conştiinţei se vede în legăturile sistemului nervos.

După Rignano (A, pp. 498-499) nu se poate vorbi de conştiinţa unui fapt singur, deoarece o stare psihică nu este conştientă decât în raport cu o altă stare. Caracterul de *relaţie* este însuşirea fundamentală a conştiinţei şi, acolo unde nu există relaţie, unde stările psihice nu se află într-un raport, acolo nu poate fi vorba de conştiinţă. Relaţia însăşi este condiţionată de factorii afectivi. Raportul cel mai natural îl avem între un fapt psihic actual şi altul trecut. „Fiecare stare psihică nu este prin ea însăşi nici conştientă nici inconştientă, ci devine una sau alta *numai în raport cu o stare psihică diferită care-i serveşte de punct de reper.* În alţi termeni, conştiinţa nu este un caracter în sine, pe care l-ar putea îmbrăca o stare psihică pe contul său propriu şi exclusiv, ci ea este caracteristica unui raport între două sau mai multe fenomene psihice" (A, p. 507). Am putea spune despre conştiinţă, după Rignano, că este, în funcţia ei, *relaţională.*

Oricât de mecanicistă ar fi biologia unui Loeb sau a unui G. Bohn, ei recunosc implicit, prin înţelesul de *memorie asociativă,* ca notă specifică a conştiinţei, caracterul ei *relaţional.* „Conştiinţa nu este decât un cuvânt pentru a desemna fenomenele determinate ca memorie asociativă" (Loeb, p. 97 ; v. Bohn, pp. 101-104).

Relaţia implică discriminare, comparaţie, note prin care se caracterizează *gândirea.* „*Elementul relaţional* – spune H. Spencer – nu este absent niciodată din spirit. Dar elementul relaţional al spiritului este element intelectual" (p. 510).

Pentru Janet actul de inteligenţă este o conduită *relaţională.*

Dacă activitatea conştiinţei este numai relaţie, iar relaţia este numai gândire, conştiinţa se confundă cu gândirea. Se poate întâmpla, însă, ca nici conştiinţa să nu fie numai relaţie şi nici relaţia să nu fie numai gândire.

Deocamdată putem susţine că definiţia conştiinţei prin inteligenţă sau gândire este prea îngustă, aceasta din urmă reprezentând numai un aspect al conştiinţei. Nu se poate admite afirmaţia lui H. Spencer, că „a fi conştient înseamnă a gândi" (p. 302), şi vom vedea mai târziu de ce.

Din părerile citate, reţinem un fapt esenţial. Dacă funcţia conştiinţei constă în stabilirea de relaţii, un act raţional este un act de înţelegere ; înseamnă că rolul conştiinţei este de a avea înţelesuri. Actul de înţelegere este o integrare a unui fenomen într-un sistem de relaţii. Am văzut că în conştiinţă există mai multe sisteme de înţelesuri. Este normal, aşadar, să privim conştiinţa ca *o activitate de înţelegere.* A înţelege mai înseamnă a diferenţia şi a organiza. Am văzut cum se diferenţiază înţelesurile conştiinţei ; am schiţat şi liniile generale de organizare a sistemelor mari de înţelesuri. Procesul dialectic al conştiinţei constă într-o continuă scindare, diferenţiere şi opoziţie înăuntrul conţinuturilor, la început omogene, pentru ca, în sfârşit, opoziţia actualizată în *teză* şi *antiteză*, să se organizeze într-o *sinteză* nouă şi superioară.

b) Sinteza

Unii gânditori scot în relief funcţia de sinteză a conştiinţei. Höffding (pp. 30-37) vede esenţa conştiinţei – ca şi Wundt – în legătura dintre faptele psihice, ordonate, în schimbările lor, ca o unitate în varietate ; nota fundamentală, însă, rezidă în activitatea ei de sinteză.

Caracterul sintetic al conştiinţei este pus în evidenţă mai cu seamă de Dwelshauvers : „Sinteza se traduce prin procesul conştient. Conştiinţa şi sinteza sunt sinonime" (A, p. 108). „Sinteza este caracterul structural al oricărui conţinut de conştiinţă." Sinteza mai înseamnă organizare, integrare în sisteme, adică *înţelegere*. Dacă adoptăm limbajul psihologiei gestaltiste, am putea afirma despre conştiinţă că funcţia ei constă în crearea de forme, că ar fi *o funcţie de structuralizare.*

Sinteza implică relaţie, organizare, adaptare, structuralizare, selecţie şi înţelegere. Ea nu este decât un aspect al funcţiei de înţelegere, iar *înţelegerea este o etapă a conştiinţei*.

c) Autosupravegherea

P. Janet defineşte conştiinţa mai comprehensiv şi mai cuprinzător, înţelegând prin ea „un ansamblu de reacţii ale individului la propriile lui acţiuni" (A, II, p. 606).

Definiţia lui Janet are avantajul că se poate aplica şi conştiinţei primitive ; aceasta apare ca o funcţie de supraveghere şi de adaptare, nu numaidecât inteligentă, a conduitelor noastre. În ea găsim accentuat caracterul *totalitar* şi mai ales *subiectiv*. Înţelesul de mai sus ne poate sluji pentru o definiţie a eului.

Dacă unele definiţii aveau neajunsul unilateralităţii prin neglijarea aspectului afectiv, ne pare că Janet păcătuieşte, la rândul său, prin neglijarea notei obiective, intelectuale. O vedem şi din faptul că înţelegerea sentimentului la Janet sună la fel cu aceea a conştiinţei : trezirea conştiinţei este simultană cu apariţia sentimentelor ; afectul este primul fapt conştient ; prima conştiinţă este afectivă ; amândouă sunt reacţii de perfecţionare şi de supraveghere a conduitei. Conştiinţa afectivă este şi personală ; aşa se explică cum sentimentele – reacţii la propriile noastre conduite – stau la baza personalităţii.

Din definiţia lui Janet ne explicăm conştiinţa *primitivă* a eului şi conştiinţa *reflexivă* a acestuia, căci, dacă în momentul plimbării fac reflecţia : „eu mă plimb", sau „eu mă îndrept spre cutare loc", înseamnă că adaug la conştiinţa plimbării mele, o reflecţie ; actul meu trăit se complică printr-o reacţie intelectuală de supraveghere personală a conduitei mersului.

Poate că ar fi mai just să privim conştiinţa ca o *funcţie* de *supraveghere*, în loc de *autosupraveghere.* Scindarea sau polarizarea faptului psihic primitiv în două sisteme opuse şi permanente de înţelesuri, eu şi noneu, implică şi *o continuă relaţie dinamică* între ele. Conştiinţa ne apare ca o continuă activitate de adaptare şi acomodare reciprocă a obiectului la subiect şi a eului la lumea externă. Cea mai slabă modificare a sistemului extern provoacă o schimbare a sistemului subiectiv ; modificarea sistemului dinamic intern transformă într-o măsură şi înţelesul situaţiei externe. Pe măsură ce animalul îşi potoleşte foamea, prada îşi schimbă înţelesul, devenind neant sub raportul material şi amintire vagă ca fapt psihic, sau – dacă mai rămâne ceva – obiect indiferent ; şi invers, diminuarea caracterului de atracţie modifică atitudinea animalică faţă de pradă.

Ceea ce se petrece pe planul de acţiune la animal găsim pe planul mintal, al conştiinţei reflexive, la om. Între obiect şi reacţiile subiectului se stabileşte un circuit dinamic într-un echilibru nestabil : lumea este în funcţie de noi şi noi suntem în funcţie de lume ; în fond, viaţa noastră conştientă cuprinde ambele aspecte într-un singur act de adaptare, săvârşit sub *supraveghere* ; aici avem şi relaţie, şi sinteză, şi înţelegere.

d) Adaptarea

Orientarea biologică a psihologiei contemporane a ridicat pe primul plan rolul de adaptare al conştiinţei.

„Conştiinţa – spune E. Claparède – nu apare decât atunci când adaptarea individului nu se mai face automat, când se prezintă oarecare dificultate care obligă pe individ să ţină seama de împrejurări subiective şi obiective printr-un proces special care este caracterizat tocmai printr-o erupţie a conştiinţei" (B, p. XXXIV).

Şi reflexele şi automatismele noastre sunt conduite adaptate ; în momentul, însă, când ele nu sunt suficiente pentru a face faţă împrejurărilor, apare conştiinţa. „Ea este o funcţie organică, adică un instrument în viaţă pentru organismul total" (Rădulescu-Motru, A, p. 54). „Numai relaţiile cu mediul extern au determinat la om apariţia conştiinţei" (*Ibidem*, 58).

„Rămâne stabilit că fără o activă adaptare la obiecte, totdeauna noi, ale experienţei externe, nu se poate produce conştiinţa. Lipsită de relaţii cu realităţile ambiante,

motive pentru stimulaţii şi raţiuni necontenite, ea devine confuză şi se dizolvă" (Wallon, C, pp. 484-485).

Constatăm în treacăt că în înţelegerea conştiinţei ca funcţie de adaptare la noi împrejurări, apare aceeaşi tendinţă de a se confunda conştiinţa cu inteligenţa, definită la fel. Constatarea nu ne surprinde, întrucât pe de o parte inteligenţa este o funcţie a conştiinţei, iar pe de altă parte conştiinţa are caracterul de înţelegere.

Caracterizarea conştiinţei prin adaptare creează noi nedumeriri. Mai întâi, adaptarea este o funcţie generală şi comună întregii lumi organice : atât vegetalele cât şi animalele se adaptează la ambianţă. De la această constatare şi până la afirmaţia generală că faptul de conştiinţă există în întreaga lume biologică, nu este decât un pas. Nu putem admite această afirmaţie, fără a deosebi grade de conştiinţă. Se poate întâmpla ca faptul de conştiinţă să fie legat de viaţă, dar, în cazul acesta, se cere să privim conştiinţa ca pe o funcţie ce parcurge o serie de trepte de la vegetale şi până la om.

Dificultatea nu este totuşi înlăturară, căci există o mulţime de acte de adaptare *inconştientă, organică*. Astfel, imunizarea este o adaptare şi fireşte, o adaptare la noi împrejurări. Procesele de homeostază, puse în evidenţă în mod atât de strălucit de către W. Cannon, şi echivalente cu „stările de echilibru staţionar", determinate de E. Rignano, sunt procese de adaptare, dar toate *inconştiente*. De aceea, numai în sens metaforic putem vorbi cu Cannon despre „înţelepciunea corpului".

Se vede, aşadar, că definiţia conştiinţei prin adaptare este *prea largă. Conştiinţa este o anumită adaptare.*

Funcţiile noastre fiziologice se petrec în afara conştiinţei, atât timp cât ele sunt suficiente pentru menţinerea echilibrului organic, a adaptării generale, a condiţiilor generale optime ale mediului intern. Reacţiile fiziologice se petrec în formă de circuite reflexe cu caracterul de autoreglare continuă. La un moment dat, însă, modificarea mediului interior nu mai provoacă nici o reacţie adaptată ; dezechilibrul produs nu mai poate fi restabilit cu ajutorul reflexelor organice obişnuite, în limitele posibilităţilor organice de ajustare. Să luăm, de pildă, fenomenul de *sete*. Când cantitatea de apă necesară organismului scade, se produc – înainte de înlocuirea ei pe cale externă, *conştientă* – o serie de reacţiuni fiziologice, reflexe de apărare, cu scopul de a restabili echilibrul normal. La un moment dat, aceste reflexe sunt insuficiente şi atunci se trezesc fenomenele de conştiinţă, unele vagi şi difuze, altele precise şi localizate ; nevoia devine conştientă, luând forma dorinţei şi a înţelegerii. Stadiul următor constă în crearea înţelesului de potolire a setei, sub forma unei reprezentări. O dată cu naşterea acesteia, reflexele de mai înainte se adaugă conduite, în raport cu reprezentarea sau cu percepţia, al căror rost este restabilirea echilibrului *psihic.* Între reprezentare şi actul de a bea se poate intercala o stare reflexivă, de alegere şi organizare a *mijloacelor* de potolire a setei, mijloace adecvate împrejurărilor ; avem gândire discursivă. De la simpla conştiinţă imediată a setei, pe care o poate avea şi un animal, trecem la o treaptă mai ridicată de cunoaştere reflectată a acestei necesităţi, exprimabilă în forma verbală. Această formă obiectivează raportul între subiect şi obiect, îi dă un sens stabil, mai social şi mai adevărat. *Conştiinţa* unei necesităţi a devenit *organizatoare*, atât a mijloacelor pe plan intelectual, cât şi a reacţiilor pe planul motor şi afectiv. Colaborarea aceasta se face sub auspiciile conştiinţei.

Rezumând, ne întrebăm, când intervine conştiinţa ? Atunci când este nevoie de o adaptare superioară pe planul de înţelegere. Adaptarea, însă, nu se mai petrece, la om, pe planul senzoriomotor organic, ci pe planul ideomotor, reprezentativ, mintal, obiectiv, menţinându-se în stare de tensiune până la satisfacerea ei. Conştiinţa noastră este prin excelenţă o funcţie de adaptare la lumea *externă* prin operaţii simbolice, reprezentative, intelectuale. Ea este cu atât mai clară şi mai distinctă, cu cât este mai intelectuală ; unitatea şi sinteza ei par a fi legate, totuşi, de înţelesul subiectiv şi afectiv. Definiţia conştiinţei prin

adaptare creează, însă, *un paradox* cel puţin în aparenţă. Adaptarea perfectă este un echilibru perfect. Echilibrul implică o lipsă de schimbare în sistemul dinamic închis individ – mediu şi, implicit, o adormire a conştiinţei. Aşadar, *conştiinţa ar fi o funcţie care lucrează la propria ei desfiinţare.* Desfiinţarea aceasta trebuie înţeleasă ca fiind o suprimare de *stări* conştiente, dar nu a conştiinţei înseşi ca funcţie. Întrucât echilibrul continuă să se menţină prin acte de automatism, s-ar deduce că funcţia de conştiinţă constă în formarea de echipamente senzoriomotorii, de natură automată. Automatismele, creaţiile conştiinţei, devin *substitute* ale conştiinţei dispărute. Conştiinţa se retrage din acţiunea automată.

În linii generale, aşa este. Deprinderea vine în ajutorul conştiinţei, dar nu spre a o suprima, ci spre a o uşura în exercitarea ei, fiindcă adaptarea noastră completă nu se încheie decât o dată cu moartea, adică cu un echilibru mai stabil, fizico-chimic (şi atunci nu mai suntem noi!). Deprinderea şi automatismul uşurează ascensiunea conştiinţei, degajând-o de balastul elementelor şi al amănuntelor; ea ajută conştiinţei la crearea de înţelesuri din ce în ce mai nete şi de perspective tot mai clare. Numai în acest sens se poate determina activitatea de adaptare a conştiinţei. Ea *este o funcţie de continuă adaptare pe planul de înţelegere, la situaţii noi, urmărind ca efect un nou echilibru, mai perfect, între individ şi mediu*.

Poate tocmai din motivele arătate, rămase totuşi pentru unii gânditori inexplicabile, determinarea funcţiei conştiinţei se face mai ales prin fixarea *condiţiilor* în care apare conştiinţa şi a diferitelor situaţii în care apare *dezadaptarea*, *dezechilibrul*.

e) Factorii conştiinţei

Funcţia de adaptare a conştiinţei se reliefează şi mai bine dacă ne gândim la factorii conştiinţei. Se ştie că monotonia adoarme conştiinţa, pe când *schimbarea şi noutatea* o trezesc. Orice schimbare este un nou stimul de adaptare şi de acomodare psihică; orice noutate este o problemă pusă individului. Funcţia de adaptare a conştiinţei începe cu momentul de *înţelegere* a noutăţii, fie prin încadrarea ei într-un sistem vechi şi cunoscut de înţelesuri, fie prin crearea unui nou înţeles. Unii psihologi văd condiţia esenţială a apariţiei conştiinţei în *oprirea* tendinţelor, în obstacolul ivit în faţa individului.

Bechterev defineşte gândirea şi orice proces subiectiv prin *inhibiţia reflexului;* subiectivitatea unui proces rezultă din inhibarea reflexului, iar reacţia, consumarea acestei stări într-o acţiune reprezintă trecerea în domeniul lumii externe, exteriorizarea.

Viaţa sufletească, după Paulhan, este constituită din tendinţe devenite conştiinţe în momentul opririlor, al ciocnirii cu un obstacol şi rămase inconştiente în procesele de declanşare automată. Faptul conştient este semnul unui conflict, al unei opriri; menirea lui este rezolvarea conflictului.

Bergson a pus şi mai bine în lumină acest caracter. Conştiinţa apare în faţa unui obstacol, şi momentul ei esenţial este *alegerea*. Atât timp cât o acţiune se petrece automat, sau obiectul provoacă acţiunea în mod imediat, nu este loc pentru reprezentare, deci pentru conştiinţă; „reprezentarea este blocată de acţiune". Însă îndată ce acţiunea întâlneşte obstacolul, răsare reprezentarea. „Obstacolul nu a creat nimic nou, ci a făcut numai un vid, a operat o deblocare." Acest moment de ezitare este plin de posibilităţi, de virtualităţi; numărul lor constituie *sfera* conştiinţei; distanţa dintre reprezentare şi acţiune este gradul de conştiinţă. Conştiinţa, deci, se poate defini ca „diferenţă aritmetică între activitatea virtuală şi activitatea reală", „între ceea ce se face şi ceea ce s-ar putea face" (A, pp. 156-157 şi 194). Din actul de *alegere* răsare conştiinţa; „ea este sinonimă cu alegerea" (C, p. 12).

Lăsând la o parte factorul social, decisiv în formarea conştiinţei de eu, reţinem din definiţiile citate două caractere rezultate din oprire: *selecţia* şi *virtualitatea*. S-ar părea că

selecţia se referă numai la aspectul intelectual al conştiinţei ; a gândi înseamnă a pune în relaţie ; a raporta înseamnă a alege. Care este, însă, *criteriul* alegerii ? Selecţia se face în lumina unei preferinţe. Dacă *domeniul* de alegere este cel al reprezentărilor, al inteligenţei, *criteriul* alegerii rezidă în altă parte, în *afectivitate*, izvorâtă din *tendinţe*.

Cum ne apare în conştiinţă oprirea, starea de suspensiune a conduitei ? Am putea răspunde că aici se naşte procesul de elaborare şi de organizare de noi înţelesuri. Oprirea dă naştere la o problemă care, în cazul fericit, duce la o nouă soluţie.

Cât de important este momentul de suspensiune, pe care noi îl traducem prin elaborarea de înţelesuri, se vede prin psihologia lui Janet, după care trecerea dintr-un stadiu în altul se face prin suspensiunea conduitelor stadiului anterior, evoluţia fiind un proces de continuă conştientizare.

Oprirea, virtualitatea, selecţia, iată o serie de înţelesuri înrudite care se sprijină reciproc, lămurind *funcţia creatoare de înţelesuri* ale conştiinţei.

Oprirea sau suspensiunea tendinţelor este o condiţie de apariţie a conştiinţei, traducând o dezadaptare momentană şi provocând o ajustare, o *adaptare* a individului ; adaptarea se face cel mai bine prin intermediul procesului *relaţional* de *selecţie* ; acest proces explică o *sinteză* şi o *coordonare* psihică.

Dar un obstacol nu reprezintă o condiţie *suficientă* a adaptării şi, deci, a conştiinţei. O dificultate, o problemă, nu constituie întodeauna o condiţie de trezire a conştiinţei sau de sporire a gradului acesteia. Sunt numeroase cazurile când o dificultate provoacă *dezorganizarea* funcţiilor psihice, o dezordine şi, o dată cu ea, coborârea conştiinţei şi aproape desfiinţarea ei. Astfel, emoţia, după Larguier des Bancels, apare tocmai atunci când instinctul nu mai este în stare să facă faţă împrejurărilor şi este, deci, un semn de dezorganizare.

„Noi găsim în emoţie totdeauna – spune P. Janet (A, II, p. 466) – substituirea unei acţiuni grosolane în locul acţiunii precise perfecţionate." „De aceea suntem dispuşi a spune că emoţia se produce în împrejurări la care subiectul nu este adaptat"(A, II, p. 467).

Aşadar, o situaţie nouă provoacă, în unele cazuri, o adaptare de ordin superior, însoţită de o sporire a conştiinţei, iar în alte cazuri, o adaptare de nivel inferior, însoţită de o degradare a conştiinţei, de o întunecare a acesteia, stare numită mai just *dezadaptare.*

Putem susţine că o noutate, o oprire, o problemă, sunt condiţii *necesare* de apariţie a conştiinţei, fără a fi condiţii *suficiente,* de vreme ce aceleaşi împrejurări pot determina diminuări şi pierderi de conştiinţă.

Dacă problema, conflictul, oprirea, dezadaptarea, sunt condiţii de apariţie a conştiinţei, iar funcţia conştiinţei constă în rezolvarea problemei, în înlăturarea conflictului şi a obstacolului în adaptare, înseamnă că, echilibrarea o dată restabilită, conştiinţa devine inutilă. Aşa se explică de ce monotonia adoarme conştiinţa, iar familiarizarea cu obiectul face ca înţelesul respectiv să dispară. Atingem aici, după părerea noastră, esenţa conştiinţei.

Viaţa noastră conştientă este o succesiune de înţelesuri, un torent de trăiri şi de fenomene ; viaţa înţelesurilor este efemeră, durata unui fapt de conştiinţă este scurtă. Un fapt se impune conştiinţei în momentul când a reuşit să declanşeze un interes, adică un dezechilibru în sistemul nostru dinamic. În clipa când individul s-a adaptat la noul fenomen, acesta a dispărut din conştiinţă, înlocuit fiind de alt fapt, şi aşa mai departe. Interesele noastre reprezintă indicii pentru orientarea conştiinţei, semnalizări pentru dirijarea cursului activităţii noastre de adaptare.

Este uşor de înţeles de ce în conştiinţă nu putem găsi decât înţelesuri. Conştiinţa creează înţelesurile spre a se lepăda de ele o clipă mai târziu ; Cronos care-şi devorează copiii. Conştiinţa creează obiectul spre a-l putea mai uşor învinge sau ocoli ; ea îşi pune problema spre a o părăsi mai repede rezolvând-o ; ea îşi trezeşte interesul spre a-l putea anihila, potolindu-l.

De aceea, funcţia conştiinţei nu poate fi înţeleasă complet din analiza structurii ei. Funcţia conştiinţei depăşeşte rolul de înţelegere, întrucât *înţelegerea este numai o etapă spre lichidarea unei probleme* şi începerea unui alt moment de înţelegere ; înţelesul ridicat până în creasta valului de conştiinţă dispare înghiţit de un alt val de înţelesuri.

Înţelegerii îi succedă hotărârea ; problema sfârşeşte prin realizare. Ciclul, început cu înţelesul, se încheie cu acţiunea.

Numai că înţelesul nu mai dispare în aceeaşi beznă de necunoscut din care a purces, ci se transformă într-o existenţă latentă şi virtuală, plină de aşteptare şi bogată în promisiuni, a inconştientului.

f) Plasticitatea conştiinţei

Pe lângă aspectele relevate, ţinem să subliniem şi faptul *mobilităţii* extreme a conştiinţei, *aptitudinea acesteia de a trece cu uşurinţă extraordinară de pe un plan pe altul de înţelesuri*. De exemplu, masa („aceeaşi" masă !) poate fi privită ca mobilă, ca formă,ca valoare economică, ca valoare estetică, apoi ca nume, ca percepţie, ca reprezentare sau concept etc. Chiar pe planul perceptiv putem observa aceste schimbări subite de înţelesuri care ne apar ca *iluminaţii*. Dacă prezentăm unui subiect, în examenul simţului cromatic, tabelele lui Stilling (sau Ishihara) cu întrebarea : „Ce vezi pe această pagină ? ", subiectul ne poate răspunde foarte simplu : „Puncte colorate". Abia după un interval de timp de fixare (adesea foarte scurt) el tresare şi ne răspunde, de exemplu : „Văd 17" sau „Un număr". Ceea ce câteva clipe în urmă avea semnificaţia de „puncte", acum este „număr", desprins de pe un fond de puncte. Uneori, planurile înţelesurilor se alterează într-o percepţie, cum se întâmplă în figura, devenită clasică, din capitolul percepţiile vizuale ; vedem alternativ, când un pocal alb pe un fond negru, când două profiluri negre (îndreptate cu faţa unul spre celălalt) şi despărţite de un fond alb. La fel se întâmplă cu o figură ce reprezintă o cruce : crucea se poate transforma în fond, iar fondul se transformă într-o altă cruce. Acelaşi fenomen îl observăm la *treptele lui Schröder,* precum şi în percepţia unui cub.

Schimbările observate pe planul perceptiv sunt frecvente şi în celelalte domenii.

Ceea ce psihologii germani numesc *Einsicht,* anglo-americanii *insight*, înseamnă tocmai momentul sesizării unui nou înţeles. Această însuşire a conştiinţei o putem numi *plasticitate.*

g) Alt paradox al lui Goblot

Sistemele de înţelesuri create de conştiinţă reprezintă *moduri de adaptare ale acesteia*. Mai subliniem un mod extrem de interesant de adaptare a conştiinţei prin crearea înţelesurilor temporale.

Unii psihologi caracterizează conştiinţa ca având nota de *actualitate* : orice conţinut al conştiinţei ar fi trăit ca ceva actual. Conştiinţa ar fi, în cazul acesta, o succesiune de instantanee actuale ; o părere, firească, contrară celei mai elementare observaţii. Psihicul animal posedă un rudiment de organizare temporală, care merge progresând cu treptele conştiinţei. Trecutul şi viitorul sunt realităţi importante nu numai pentru o conştiinţă individuală, dar şi pentru o conştiinţă colectivă. Orice conştiinţă – după expresia lui Bergson – „se sprijină pe trecut şi se apleacă spre viitor" (C, p. 6).

Dar aici ne lovim de un alt paradox al lui Goblot (pp. 157-158) : Cum se face că „acest fenomen al meu şi prezent este al meu, dar nu este prezent ? " ; cum se face că „acest fenomen prezent este trecut sau viitor ? ". În clipa *prezentă* eu trăiesc momentele *trecute ;* starea mea *actuală* este o anticipare a bucuriei *viitoare.* Cum se pot concilia aceste înţelesuri inconciliabile în aparenţă ?

Realitatea fenomenală a conştiinţei ni se prezintă astfel : în clipa prezentă mă gândesc la furtuna de ieri ; în acest moment îmi închipui sosirea – aşteptată pe mâine – a prietenului. Ce reprezintă aceste înţelesuri ?

Janet ne oferă descrieri admirabile ale gradelor de realitate ; a „realului", a „aproape-realului", a „semi-realului" sau „aproape-semi-realului". Toate acestea se fac uşor înţelese în termeni de comportare.

Furtuna de ieri are o existenţă, dar deosebită de cea de azi ; ea nu se poate reproduce sau readuce la realitatea ei fizică ; existenţa ei rămâne o pură existenţă mintală. Comportarea mea faţă de ea se rezumă într-o serie de povestiri sau de prezentări de note, ori de semne materiale rămase de pe urma furtunii. Înţelesul sosirii de mâine a prietenului are şi el o realitate diferită de cea actuală şi de cea trecută. Comportarea mea nu constă nici în urarea de bun sosit, nici în strângerea de mână a prietenului, ci într-o serie de comportări *verbale* şi de *pregătiri* pentru ziua de mâine ; cu un sfert de oră înainte de sosirea trenului mă pot afla pe peronul gării în atitudinea de aşteptare.

„Ieri" şi „mâine" reprezintă *înţelesuri* temporale cu comportări şi adaptări corespunzătoare. Deşi adaptările, ca şi înţelesurile, reprezintă *stări actuale, ele conţin înţelesuri de trecut sau de viitor.* Cum se face totuşi ca *acelaşi* înţeles să aibă în *acelaşi timp* caracterul de azi şi de mâine ? Cum trebuie înţeles paradoxul lui Goblot ?

Am putea răspunde şi aici că fenomenul integrat în sistemul de înţelesuri *actuale de fapte psihice* este „*o imagine*" „*actuală*" ; eu pot descrie cuiva în această clipă imaginea furtunii de ieri, sau reprezentarea sosirii de mâine a prietenului. „*Acelaşi*" fenomen integrat într-un sistem de înţelesuri obiective şi fizice, cu aceeaşi notă de diminuare a realităţii, îmi dă înţelesul de „*furtună*" „*de ieri*". La o privire mai atentă, *fenomenul nu este acelaşi* şi nici aceste două înţelesuri *nu sunt simultane*. Când povestesc despre fenomenul de *ieri*, acesta nu este imagine, ci *furtună* ; când vorbesc despre fenomenul *actual*, el nu este furtună, ci *imagine de furtună*.

Numai astfel se pot rezolva, credem, contradicţiile aparente ale conştiinţei. În felul acesta putem înţelege cum „acelaşi" fenomen este, „în acelaşi timp", actual şi trecut, viitor şi prezent.

La fel se rezolvă şi contradicţia similară a conţinuturilor *prezente* şi *absente*, „în acelaşi timp". Universitatea există în *acelaşi timp* în mine şi în strada cutare ; numai că în mine există ca *imagine* iar în stradă ca *edificiu*. Comportarea mea faţă de imagine diferă de conduitele respective faţă de obiectele sau de fenomenele absente, trecute ori viitoare.

Rezumat şi concluzii

Conştiinţa este o funcţie de adaptare pe planul de înţelegere.

Procesul de adaptare conştientă are caracterele de relaţie, sinteză, alegere şi supraveghere. Observăm că nici relaţia, nici sinteza, nici supravegherea nu arată sensul, direcţia conştiinţei. Tendinţa conştiinţei este cuprinsă implicit numai în înţelesul de adaptare ca proces cu o finalitate ; de aceea şi definiţia conştiinţei prin adaptare apare drept cea mai cuprinzătoare.

Conştiinţa nu poate fi redusă numai la funcţia de înţelegere şi deci, nu poate fi confundată cu inteligenţa. *Înţelegerea este numai un mijloc* în scopul de adaptare. Conştiinţa este şi o activitate de restabilire a echilibrului psihic, de *realizare,* adică de suprimare temporară de înţelesuri actuale.

Din analiza conştiinţei se schiţează două momente fundamentale ale conştiinţei diferenţiale : gândirea şi acţiunea, înţelegerea şi realizarea, inteligenţa şi voinţa. Conflictul determină o alegere : alegerea mijloacelor este o problemă de voinţă ; soluţia este lichidarea conflictului, împlinirea actului de conştiinţă.

Orice nou sistem de înţelesuri reprezintă un mod de adaptare a conştiinţei.

O notă caracteristică a conştiinţei este *plasticitatea*, aptitudinea de *adaptabilitate,* prin crearea de noi înţelesuri, precum şi însuşirea de a trece instantaneu de la un sistem la altul de înţelesuri.

Paradoxul lui Goblot în privinţa memoriei se rezolvă prin separaţia planurilor de înţeles, a înţelesurilor interne şi psihologice de cele externe şi materiale ; imaginea este actuală, *fenomenul* este trecut.

3. Dualitatea aspectelor de conştiinţă

a) Gândirea şi acţiunea

Am deosebit, din punct de vedere genetic, două faze de dezvoltare a conştiinţei : o fază spontană, nediferenţiată şi nereflexivă şi o alta reflexivă, diferenţiată. Din punct de vedere orizontal şi actual, am deosebit planul de acţiune de cel de gândire.

Janet obişnuieşte a caracteriza aceste două planuri prin exemplul luat din viaţa noastră banală ; eu sunt conştient în timpul mersului, dar pot adăuga la conduita mea motorie actul verbal : „eu merg". Aceasta ar însemna o trecere de pe planul motor pe cel de gândire.

Trecând uşor peste subtilităţi, cum ar fi observaţia că mersul este un proces automat, sau că, în timpul mersului, noi nu suntem conştienţi de actul mersului ca atare (afară doar de perioada învăţării mersului), să presupunem că anumite *obstacole* din drumul nostru ne fac să fim atenţi asupra paşilor noştri (asupra potrivirii mişcărilor la greutăţile drumului). Ne întrebăm, totuşi, dacă reflecţia făcută (exprimată prin cuvintele „eu merg") reprezintă o transpunere de pe planul motor pe planul mintal şi în ce fel.

Credem că se face o confuzie când se crede că acţiunea mea (mersul) ar fi echivalentă cu reflecţia „eu merg". Aceste două acte de conştiinţă sunt cu totul diferite, ca natură şi ca intenţie sau perspectivă. În mersul meu am o intenţie, de a ajunge undeva. Reflecţia mea a avut şi ea o intenţie, dar de altă natură : de a determina un înţeles actual cu privire la situaţia mea. Primul act de conştiinţă are înţelesul de „drum" orientat spre o ţintă, al doilea are înţelesul de determinare a unei ipostaze a personalităţii mele.

Este explicabil acum de ce aceste două înţelesuri se pot anihila nu tulbura prin interferenţă. Este firească întâmplarea scolopendrei care, rugată de o gânganie ca să-i explice acesteia cum îşi mişcă numeroasele ei picioare, a stat puţin să reflecteze şi... a tot rămas reflectând, nemaiputând merge ! Această poveste arată minunat de bine complicaţia introdusă într-un sistem, prin atingerea acestuia cu un alt sistem *altfel orientat*. Filosoful superficial poate trage de aici concluzii pripite asupra puterii paralizante şi distructive a gândirii !

Adâncind exemplul de mai sus, vom deosebi mai multe înţelesuri : 1) eu mă plimb : planul de *acţiune*, totodată al plimbării şi al eului, cu o anumită ţintă de a ajunge undeva ; eul este absent din conştiinţă ca o stare reliefată şi determinată ; 2) eu mă plimb, în *imaginaţie :* planul *mintal* şi *imaginativ* al plimbării, cu o anumită ţintă ; şi de aici lipseşte conştiinţa eului ; 3) eu *reflectez* asupra plimbării mele : plan *mintal*, obiectiv şi abstract, având ca obiect *plimbarea* ; eul este şi de aici absent ; 4) eu, subiect, *reflectez* asupra mea, obiect care se plimbă : plan *mintal reflexiv,* având ca obiect *eul*.

În loc de două planuri, am găsit *trei*. Am putea, deci, stabili următoarea împărţire : planul de *acţiune* şi planul *mintal*. Acesta din urmă se diferenţiază într-un plan *imaginar* sau *asociativ*, şi unul *reflexiv.*

Dacă planul imaginar poate merge paralel şi adesea independent de acţiune, planul de gândire face joncţiunea cu realitatea, pe linia *obiectivităţii*. Forţând puţin înţelesurile, am putea afirma că asociaţia este o gândire nereflexivă şi lipsită de conştiinţa de sine, în timp

ce gândirea este o asociaţie reflexivă şi conştientă de sine. Aşa se explică faptul cum gândirea *domină* asociaţia şi imaginaţia, funcţii ce se caracterizează prin spontaneitate, adică lipsă de control şi prin nota *subiectivă* . A vorbi despre o imaginaţie creatoare şi controlată înseamnă a păşi în domeniul gândirii.

Distincţia făcută o găsim importantă din cauză că, în planul *mintal nereflexiv, gândirea, în fond, nu este diferenţiată de acţiune.* Aici acţiunea mimează şi exteriorizează gândirea, după cum gândirea interiorizează acţiunea. Somnambulul îşi trăieşte visul în acţiune, după cum visătorul îşi trăieşte acţiunea în imaginaţie ; ideea este motorie (idee-forţă) şi acţiunea este ideativă. Asociaţia sau imaginaţia reprezintă simple *traduceri* ale acţiunii, în timp ce gândirea este o *transformare* a acesteia, marcând o graniţă între lumea gândirii şi cea a acţiunii.

b) Clasificarea fenomenelor psihice

Examinând clasificările fenomenelor sau ale funcţiilor sufleteşti, constatăm că reflecţia psihologică a oscilat între împărţiri dihotomice. Două categorii psihologice s-au impus atenţiei cercetătorului, cu denumiri şi înţelesuri variate : fenomene cognitive şi volitive ; senzaţii şi reacţii ; reprezentare şi voinţă ; gândire şi acţiune ; inteligenţă şi afectivitate ; intelect şi voinţă.

În examenul nostru istoric sumar, nu vom diferenţia, la început, înţelesurile şi nici nu vom preciza noţiunile sau termenii. Adesea sub aceeaşi terminologie se ascund înţelesuri diferite sau prin termeni diferiţi se denumesc aceleaşi înţelesuri. Cât timp definiţiile variază, clasificările nu se pot compara între ele numai din punct de vedere terminologic. De altminteri, deocamdată nici nu ne interesează distincţiile minuţioase. Vom încerca să scoatem la iveală faptul fundamental al unei *dualităţi* funcţionale sau structurale ale conştiinţei. Apoi vom căuta să determinăm semnificaţia acestui dualism. Bineînţeles că acest dualism se integrează perfect în *unitatea* conştiinţei, în sensul că este vorba numai de un dualism de aspecte, de manifestări, de *diferenţieri funcţionale înăuntrul conştiinţei*.

Lăsând la o parte încercările de a întemeia întreaga viaţă sufletească numai pe senzaţii (James Mill, Ziehen) sau pe sentiment (ca Horwicz) ; făcând abstracţie de împărţiri în acte şi înfăţişări (*Erscheinungen*), funcţii şi conţinuturi, ne vom opri asupra caracterului general al clasificărilor mai noi, făcute după criteriul clasic.

Din capul locului trebuie să observăm că de la sfârşitul secolului trecut apar din nou clasificări *binare*, deosebite însă de acelea postcarteziene prin aceea că sau sentimentul este înglobat în aceeaşi plasă cu voinţa, sau voinţa – când nu dispărea cu totul – avea un rol secundar.

H. Spencer împarte fenomenele psihice în cognitive şi afective, acestea din urmă cuprinzând sentimentele şi voinţa.

Höfler şi Witasec împart viaţa sufletească în două : o latură spirituală şi una afectivă (*Gemütsleben*), a doua subdivizându-se în sentiment şi năzuinţă.

Sistemul lui Wundt reprezintă un paradox psihologic sub raportul clasificării fenomenelor sufleteşti : o psihologie voluntaristă cu o clasificare a faptelor sufleteşti elementare, din care lipseşte tocmai voinţa. Faptul voluntar, în concepţia lui Wundt, începe cu fenomenul afectiv şi se consumă prin acţiune.

Caracteristică este clasificarea lui Franz Brentano : deşi tripartită, ea se deosebeşte de celelalte prin scindarea fenomenelor intelectuale în reprezentări şi judecăţi şi prin contopirea într-o singură categorie, clasa stărilor afective, a sentimentelor şi a voinţei.

Clasificarea lui Brentano a avut mare influenţă în psihologie ; cu mici deosebiri (în afară de Höfler şi Witasec) o găsim la Stumpf, care împarte stările psihice în intelectuale şi emoţionale ; acestea din urmă le subdivide în pasive şi active, cele active cuprinzând instinctele şi fenomenele de voinţă. Voinţa este un „sentiment activ" (A, p. XVI)

Sub influenţa lui Husserl şi a curentului german fenomenologic, împărţirile binare sunt frecvente. În afară de diviziunea lui Stumpf în fenomene (*Erscheinungen*) şi funcţii, reţinem clasificarea în conţinuturi sau *senzaţii* (înţelese în sens larg) şi *acte* (corespunzătoare „intenţiilor" lui Husserl) (v. A. Messer).

Cele mai răspândite în psihologia germană contemporană sunt împărţirile în fenomene obiective şi subiective (împărţirea adoptată, de pildă, şi de Fröbes) sau în fenomene de conştiinţă a obiectelor (*Gegenstandsbewusstsein*) şi a stărilor (*Zustandsbewusstsein*) ; sau în atitudini (*Stellungnahme*) şi orientări (*Gerichtetheit*) (Müller-Freienfels).

Rădulescu-Motru ne propune o clasificare asemănătoare : fenomenele afective şi volitive sunt manifestări ale *eului*, cu totul deosebite de fenomenele obiective, de *înfăţişări*.

Capitolul afectivităţii ni se prezintă, în majoritatea tratatelor de astăzi, aproape totdeauna inseparabil de cel al voinţei, alături de instincte sau de tendinţe (Müller-Freienfels, Kurt Lewin şi alţii). Sentimentul şi voinţa, în stare pură, sunt, după Brentano, extremele unui singur proces, sunt stări de aceeaşi natură. „Cum separăm reprezentarea de judecată, aşa unim sentimentul cu voinţa", spune el (II, p. 83).

Unii psihologi încearcă să reducă ambele fenomene la expresii diferite ale unei singure realităţi psihologice mai profunde, cum ar fi *tendinţele*.

Psihologul italian Rignano găseşte că toate fenomenele spirituale „rezultă din jocul reciproc a două fenomene psihice elementare, tendinţe afective şi evocări senzoriale" (B, p. 84).

O altă expresie a aceleiaşi clasificări binare o reprezintă clasificarea – răspândită mai cu seamă în lumea anglo-americană – în fenomene *cognitive* şi *conative*, înţelegându-se prin conativ, caracterul de *impuls*, tendinţă.

c) Inteligenţa şi afectivitatea

Nu este fără interes, pentru înţelegerea conştiinţei, de urmărit raporturile dintre inteligenţă şi afectivitate. Aceste raporturi au fost concepute în moduri diferite.

1. *Raportul de eterogenitate sau de antagonism.* O problemă interesantă, în legătură cu raporturile dintre intelect şi afectivitate o constituie întrebarea dacă există conţinuturi intelectuale independente de afecte, sau afecte independente de orice conţinut intelectual. Soluţia acestei probleme, însă, nu ne avansează mult în studiul conştiinţei. Ceea ce ne interesează îndeosebi este gradul de apropiere între inteligenţă şi afect, problema omogenităţii sau a eterogenităţii lor fenomenologice.

Ribot spune, că „după legea psihologică cunoscută, sentimentul şi cunoştinţa nu pot coexista cu egală intensitate, că starea afectivă nu poate creşte fără ca reprezentarea să dispară" (A, p. 6).

Rauh recunoaşte eterogenitatea calitativă între sentiment şi cunoştinţă. Sentimentul, după el, ar fi „un fenomen de conştiinţă fără a fi conştiinţă". El subliniază imposibilitatea unei traduceri fiziologice sau intelectuale adecvate a sentimentelor. Poate fi oare tradus un sentiment prin gândire ? Sentimentul trebuie tratat „ca o forţă ireductibilă, specială" (p. 292). Datele afective, deci, sunt fapte specifice şi ireductibile a căror cunoaştere este foarte aproximativă.

„Funcţia raţională a inteligenţei – spune Jung – se dovedeşte incapabilă să formuleze natura sentimentului într-o limbă conceptuală, deoarece gândirea aparţine unei categorii incomensurabile cu aceea a sentimentului"... Iată de ce „nici definiţia intelectuală a acestuia nu este în stare să redea, într-o măsură satisfăcătoare, specificul sentimentului". De aceea nici clasificările afective nu sunt posibile, căci „ideea unei clasificări este deja intelectuală şi, de aceea, incomensurabilă cu natura sentimentului". (A, pp. 627-628).

Limbajul fiind un instrument intelectual, nu poate exprima sentimentele decât cu mare dificultate : se spune că sentimentul ar fi o realitate inefabilă.

Opoziţia stabilită de Bergson între instinct şi inteligenţă este aplicată de către unii psihologi şi la raportul între sentiment şi inteligenţă. Cel dintâi ar exprima viaţa intimă, curgătoare, mobilă şi originală, cea de-a doua nu s-ar aplica decât solidelor, relaţiilor, obiectelor încremenite. Iraţionalul în faţa raţionalului ; două relaţii străine şi ostile una alteia.

A încerca să traduci sentimentele în limbajul ideilor, după Dugas, înseamnă a comite un abuz, înseamnă a deforma sentimentele : „se dă o formă definitivă, rigidă şi precisă la ceea ce este prin natură vag, insesizabil şi fugitiv. Sentimentul fuge de limbaj ; i-ar trebui, pentru a-l exprima, nu numai limbaj. Acest limbaj există : muzica" (p. 20). Muzica ar fi, deci, unicul limbaj al sentimentelor ; forme de limbaj deosebite traduc realităţi deosebite.

Se traduc şi dovezi indirecte de eterogenitatea acestor două realităţi psihice. Atenţia îndreptată asupra sentimentului îl împrăştie, după cum lumina puternică a soarelui împrăştie ceaţa ; îndreptată asupra unui conţinut intelectual, îl clarifică. *Deprinderea* este un ajutor pentru inteligenţă şi un factor de disoluţie pentru sentimente. Unii psihologi consideră că dezvoltarea uneia din aceste funcţii se face totdeauna în detrimentul celeilalte şi fenomenul acesta nu s-ar petrece numai în viaţa individuală, dar şi în istorie (v. Wreschner pp. 6, 31, 55 şi 81).

H. Wallon subliniază antagonismul şi incompatibilitatea dintre funcţia de relaţie şi funcţia afectivă. Sensibilitatea de relaţie cucereşte domeniul psihic în detrimentul sensibilităţii organice. Unde se instalează inteligenţa, acolo se stinge sensibilitatea internă. El spune despre inteligenţă că „tinde să suprime ecranul dispoziţiilor pur subiective între obiect şi acţiune" (B, p. 65). Pe de altă parte, „emoţia nu se poate dezvolta decât obliterând sensibilitatea exteroceptivă sau epicritică, desfiinţând jocul reprezentărilor" (*Ibidem*, p. 75). „A nu ceda emoţiilor înseamnă a dobândi aptitudinea de a le opune activitatea simţurilor sau a inteligenţei" (*Ibidem*, p. 76).

2. *Colaborare*. Sentimentul a fost privit în psihologie şi ca element de colaborare, ca motor al gândirii. Instinctul, tendinţa sau sentimentul ar reprezenta forţa, energia psihică, iar gândirea ar fi o funcţie de coordonare a mijloacelor de realizare. „La un examen apropiat – spune psihiatrul elveţian Bleuler – logica, reflecţia, ne apar ca o bonă care arată calea spre scop şi ne procură instrumentele necesare" (p. 28).

„Gândirea – spune mai precis Piéron (A, pp. 296-297) – dă mijloace de acţiune care pot apărea ca scopuri secundare ; adevăratele scopuri ale acţiunii aparţin totuşi nu sferei intelectuale neomintale, ci sferei afective sau paleomintale, primitivă din punct de vedere biologic şi care trebuie să fie net disociată de cea dintâi".

Toate aceste idei ne aduc aminte de filosofia lui Schopenhauer, care subordonează inteligenţa voinţei. Influenţa afectivităţii asupra inteligenţei, asupra raţionamentului, a fost semnalată încă de mult, de către Mill şi Bain. Ribot ne-a dat o logică a sentimentelor.

Din toate acestea iese în evidenţă ideea unui comensalism special între aceste două funcţii psihice ; legătura dintre orb şi paralitic ; lumina şi mijloacele sunt oferite de inteligenţă, scopul şi puterea realizării vin de la afectivitate.

Dacă poate fi vorba, însă, de conflict între inteligenţă şi afectivitate, trebuie să ne gândim la emoţie. Numai existenţa unei emoţii este incompatibilă cu ordinea intelectuală, cu o gândire orientată, după cum tot emoţia exclude acţiunea adaptată şi coordonată ; emoţia înseamnă dezordine, pierdere de direcţie, precipitare în haos, orientare înăuntru, încremenire sau anihilare a conduitelor superioare.

Ceea ce a afirmat Wallon este valabil numai pentru emoţie.

Între sentiment şi inteligenţă, cu toată deosebirea, este un raport de strânsă colaborare ; numai emoţia se află în raport de antagonism cu funcţia intelectuală. Şi este normal, căci

emoţia este semn de rupere a echilibrului superior, este simptomul dezadaptării, al insuccesului, în timp ce semnul inteligenţei este adaptarea, succesul, organizarea şi direcţia unitară. Faptul că intensitatea exagerată a sentimentului poate aduce la un moment dat o eclipsă intelectuală, se datoreşte tot emoţiei, prin depăşirea pragului de tensiune afectivă.

3. *Interpretări afectiviste.* Dualismul conştiinţei este înlăturat de unii psihologi prin reducerea tuturor funcţiilor de bază la una singură, afectivitatea. Alţi psihologi înţeleg celelalte funcţii ca derivând în cursul dezvoltării din afectivitate, funcţie primitivă.

Amintim încercarea unora de a reduce conştiinţa la sentiment. Astfel, pentru Theobald Ziegler sentimentul este fondul din care se desprinde reprezentarea, este pârghia cu care reprezentarea este scoasă la lumina conştiinţei (p. 50). „Ceea ce constituie în primul rând conştiinţa – spune el – ceea ce este simţit drept conştient nu este voinţa, ci sentimentul, este afectivitatea senzaţiei, sau senzaţia ca sentiment" (p. 60). Nu este nevoie să subliniem caracterul vag, confuz al acestei afirmaţii.

Hans Apfelbach încearcă să dovedească faptul că fenomenele gândirii însăşi sunt de natură afectivă şi că „orice fenomen psihic este constituit din duplexul sentiment – instinct" (p. 55).

Daniel Bertrand-Barraud rezolvă problema conştiinţei în acelaşi mod : în observaţia noastră imediată, concretă, conştiinţa ne apare drept ceva afectiv. Fondul psihicului nostru este afectivitatea ; reprezentarea, ideea, raţionamentul nu sunt decât forme intelectualizate ale sentimentelor. Atenţia, memoria, judecata, reflexul, instinctul, tendinţa, toate sunt de natură afectivă. „Primatul afectelor este centrul doctrinei noastre", afirmă autorul (p. 24). „Aplicaţia strictă a criteriului subiectiv – continuă acelaşi autor – ne-a condus la postularea primatului afectivităţii împotriva a două ramuri ale speculaţiei clasice, din care una menţine primatul ideii şi alta primatul voinţei" (p. 49). Din acest citat se poate vedea cât de uşor a întrecut autorul „observaţia imediată şi concretă" psihologică, avântându-se departe în stratosferele metafizicii.

4. *Primitivitatea afectivităţii*. Raportul dintre inteligenţă şi afectivitate mai este înţeles uneori ca un raport între două stadii de evoluţie, afectivitatea fiind considerată ca anterioară în timp inteligenţei.

Evoluţia psihologică poate fi privită ca un proces de creaţii de noi conduite, rezultate din transformările celor vechi, din integrări şi structuralizări de tendinţe anterioare. Fiecare din aceste trepte, stadii sau straturi ultime, are o conştiinţă proprie, întrucât, în orice stadiu, conduita se efectuează sub supravegherea întregului şi prin reacţia întregului. Orice stadiu inferior apare, faţă de cel superior, ca subconştient, redobândind totuşi un fel de conştiinţă în clipa dispariţiei – momentane sau durabile – a nivelului superior, prin coborârea psihismului.

Astfel se explică procesul de „priză de conştiinţă" (*la prise de conscience*), de conştientizare sau „mentalizare", după expresia lui E. Claparède. Conştientizarea unui fenomen este perfecţionarea actului printr-un alt act superior, o perfecţionare a conduitei prin adăugarea alteia noi. A doua conduită, prin care se modifică şi se corectează cea dintâi, trebuie să-i fie superioară.

Care sunt aceste stadii, care este ierarhia psihică, sunt întrebări încă nesoluţionate, cu toate eforturile şi erudiţia savantului francez Janet.

Progresul conştiinţei este, deci, legat de progresul psihic în genere ; nu există conştiinţă superioară sau inferioară, decât ca psihism localizat sau ierarhizat într-un stadiu de evoluţie. Numai în acest sens se poate vorbi de progresul conştiinţei şi se poate ca ea să consiste în schimbarea „de la acţiune imediată la preparativele sale sau la justificarea sa, de la

experienţa reală la experienţa mintală, de la acţiunea asupra lucrurilor la acţiunea asupra simbolurilor, de la acţiunea individuală la acţiunea socială" (Cuvillier, p. 375).

Aşa se înţelege sinteza, integrarea faptelor psihice inferioare, ca elemente, în structuri şi înţelesuri de ordin superior, precum şi fenomenul de adaptare, ca o nouă structuralizare a elementelor disponibile în crearea de noi structuri psihice.

Conştiinţa, deci, are un caracter comun şi general, fiind o reacţie totală la o modificare proprie a organismului ; ea are şi o notă diferenţială, variabilă cu nivelul conduitelor chemate pentru adaptarea individului, ajustarea organismului la o nouă împrejurare.

Atât observaţia de sine, cât şi observaţia externă a altora, ne învaţă că omul modern, civilizat şi adult este prin excelenţă intelectual, raţional, o fiinţă care judecă. Conştiinţa noastră este *raţională* şi *relaţională,* iar ştiinţa reprezintă cea mai înaltă expresie a acestei mentalităţi, cunoştinţele ştiinţifice fiind determinări ale relaţiilor dintre fenomene. A fi conştient, a înţelege, a gândi şi a fi logic sunt înţelesuri aproape sinonime, întrucât sunt legate într-o conştiinţă cultă. Fenomenele inconştiente, stările de neînţeles, fenomenele inexprimabile în relaţii, în judecăţi, neintegrate în sisteme de relaţii, sunt contrare legilor logice şi, deci, absurde.

După părerea lui P. Janet, majoritatea oamenilor civilizaţi şi normali se află în stadiile conduitei reflexive, o parte în stadiul raţional, imediat superior, şi foarte puţini în cel experimental ; stadiul progresiv, al creaţiei geniale, rămâne accesibil numai rarelor exemplare de excepţie ale umanităţii.

Oricare ar fi divergenţele dintre psihologi cu privire la numărul şi succesiunea stadiilor psihologice, cea mai mare parte dintre autori admit anterioritatea afectivităţii asupra inteligenţei, deci a conştiinţei afective asupra celei intelectuale.

Astfel, Wreschner consideră conştiinţa noastră ca fiind în proces de evoluţie de la afectiv, de la stări de sentiment spre stări intelectuale, indiferente. „Sentimentul – spune el – nu este numai ceva elementar şi ultim, cu neputinţă de a fi redus la altceva, ci forma fundamentală şi primitivă a existenţei sufleteşti." „Din acest punct de vedere am atribui sentimentului primatul faţă de intelect şi de senzaţii" (pp. 115-117).

„Conştiinţa, în procesul ei de constituire, este total şi în mod principal afectivă şi nu poate fi altfel", spune Ribot ; „a simţi – spune tot el – este un fenomen mai vechi decât a cunoaşte" (B, p. 7).

Sentimentele, după Felix Krueger, sunt originea maternă a tuturor celorlalte trăiri psihice şi au, în comparaţie cu toate celelalte clase de fenomene, caracterul primitivităţii (A, pp. 110-111 ; B, pp. 71-72),

În ordinea ierarhică şi evolutivă a conduitelor, sentimentele sunt aşezate de P. Janet jos de tot, în stadiul tendinţelor sociopersonale, stadiu *anterior* celui intelectual, ambele fiind conduite inferioare, neverbale.

Gândirea implicită, fără imagini, a şcolii din Würzburg, nu este, după C. Konczewski, decât sentiment. Fiind inspirat de opoziţia bergsoniană dintre instinct şi inteligenţă, acest autor subliniază primatul afectivităţii în evoluţia psihologică, mergând până la afirmaţia că „procesele intelectuale sunt în fond procese afective" (p. 177) şi că „inteligenţa apare ca un anumit moment al dezvoltării afectivităţii noastre" (p. 178).

Studiile psihologiei comparate ne duc spre constatări analoage, ale existenţei unei faze nediferenţiate, unde este greu de deosebit aspectul intelectual de cel afectiv. După H. Werner, germenele gândirii primitive şi al celei infantile se reprezintă prin stările concrete şi afective (gândirea complexă, concretă şi implicită). Concretismul şi afectivitatea sunt note ale conştiinţei primitive. Înţelesurile au la origine un caracter nuclear, nediferenţiat (*Keimhaft-Undifferenzierte*). Senzitivul, formele percepţiei, noţiunile şi judecăţile constituie un tot nediferenţiat şi difuz. Gândirea nu este separată de intuiţie ; intuiţia este

contopită cu trăirea afectivă şi ambele sunt legate de lucru. „Grupările ambianţei (*Umwelt*), în modurile gândirii primitive, nu se efectuează după aprecierile intuitive, ci mai cu seamă după aprecierile afective" (p. 197) . Copiii grupează lucrurile după impresia afectivă pe care o exercită asupra lor lucrurile ; cercurile mari de joc sunt „bunicii", cele mai mici sunt „copiii" şi aşa mai departe.

H. Wallon deosebeşte în evoluţia psihologică un stadiu emotiv, anterior stadiului conştiinţei intenţionale, intelectuale. Am avea astfel, la un moment dat, o *conştiinţă emotivă*.

Ne vom opri puţin asupra examenului teoriei lui Wallon, acesta fiind din cele mai ştiinţifice şi mai bine consolidate pe baza observaţiilor clinice şi a datelor fiziologice. Ce este stadiul emotiv, după Wallon, şi care sunt caracterele lui ?

Stadiul emotiv succede stadiului activităţii preconştiente, *impulsive* şi este anterior stadiilor *senzitivo-motoriu proiectiv şi intenţional*.

Spre a lămuri mecanismul şi funcţia emoţiei, Wallon porneşte de la disjuncţia făcută de fiziologi între funcţia posturală şi cea emotivă, între activitatea tonică şi cea fazică, între sensibilitatea protopatică şi cea epicritică (*head*). Toate manifestările emoţiei au la bază funcţia posturală, viscerotonică. În momentul când excitaţia nu-şi găseşte răspunsul prompt şi bine adaptat într-o reacţie în afară, de activitatea reprezentativă sau cinetică, ea se rezolvă într-un complex de reacţii difuze, viscerale, într-un spasm. Îndepărtându-se de la orice solicitare a lumii externe şi întorcându-se spre propriile senzaţii şi reacţii organice, emoţia se complace într-un fel de narcisism în autocontemplarea senzaţiilor produse de sine însuşi, de propriile sale reacţii, psihicul izolându-se într-un scurtcircuit închis şi subiectiv.

În afară de faptul că acest stadiu aparţine funcţiei posturale, fiind şi subiectiv, el este *opus* activităţii intenţionate şi reprezentative ; sensibilitatea nediferenţiată şi activitatea tonică posturală a emoţiei se află în antagonism cu senzaţia epicritică, cu reprezentarea şi cu activitatea fazică, cinetică, a lumii intelectuale, a activităţii mintale. Cea dintâi se supune legilor reflexelor condiţionate, cea de a doua este intenţională ; emoţia este subiectivă, în timp ce senzaţia discriminativă şi reprezentarea simbolică sunt obiective. Conştiinţa emoţiei se caracterizează prin lipsa dualităţii eu – altul, subiect – obiect, reprezentând fuziunea sensibilităţii între individ şi mediu.

Deşi emoţia apare în momente de şovăire, de indeterminare a conduitei noastre, însoţită de graba şi necesitatea de a răspunde, ea a fost cândva o fază normală a psihicului şi a jucat un dublu rol important în dezvoltarea noastră sufletească. Prin închiderea în sine, prin caracterul combinat de acţiune şi intuiţie, dându-se sieşi în spectacol, prin narcisismul său inevitabil, emoţia este primul imbold al conştiinţei, „son premier foyer" (A, p. 62). În al doilea rând, prin mimica ce o întovărăşeşte totdeauna, emoţia devine un stimulent, un mijloc, un propagator al vieţii sociale, individul făcând din expresia sa un instrument de comunicaţie, de relaţie, un fel de limbaj.

Prin dezvoltarea funcţiilor corticale, emoţiile au pierdut din dominaţia lor asupra automatismelor, acestea din urmă devenind subordonate vieţii de relaţie ; de aceea, emoţia reprezintă astăzi o supravieţuire neadaptată, o formă arhaică, perimată ca funcţie de adaptare. La animale, emoţia este mai utilă prin punerea în joc a mecanismelor ereditare, ajustate la necesităţile momentului.

5. *Critica teoriei lui Wallon*. Emoţia, după Wallon, a fost cândva un fenomen util prin faptul că provoca reacţii automate şi adaptate la împrejurări ; astăzi, emoţia apare în momentul când căile adaptării normale prin activitate motorie sau ideatică sunt închise şi atunci tonusul se rezolvă în spasm şi sensibilitate viscerală, protopatică, inutilă, dacă nu dăunătoare.

Dar dacă emoţia de astăzi este atât de deosebită, prin funcţia ei biologică şi prin manifestările ei, de emoţia primitivă, de ce să le *numim la fel* ? Emoţia tipică, emoţia

caracterizată prin dezorganizare şi dezadaptare, nu poate constitui un *stadiu* de evoluţie, deoarece pentru noi este o *stare*, un *moment* trecător, *o criză*, un *simptom*.

Emoţia nu există numai într-o singură fază a evoluţiei, existenţa ei este discutabilă la vertebratele superioare, este frecventă la cele inferioare şi se poate constata şi la artropode. Fenomenul de automatisme la un crab se datoreşte dinamogeniei emoţionale (v. H. Piéron, D.).

Aceasta poate însemna două lucruri : ori emoţia este o regresiune spre o fază primitivă, ori este *o criză care se poate ivi în orice fază de evoluţie*. Noi înclinăm spre a doua variantă. După părerea însăşi a lui Wallon, emoţia primitivă nu seamănă cu a adultului normal şi, în cazul acesta, nu se poate spune că, în momentul emotiv, noi *regresăm* spre o fază primitivă.

Emoţia apare astăzi, în lipsa reacţiei potrivite, în momentul de ezitare, de lipsa de hotărâre, când trebuie să reacţionezi dar fără să ştii cum. Caracterul esenţial al emoţiei ni se pare că ar fi *conflictul dintre tendinţe*, sau *dintre tendinţe şi un obstacol* exterior. După Wallon, emoţia este fixată în timp între acţiunile automate şi stadiul senzoriomotor. Ea apare, deci, între două niveluri psihice. Faptul acesta este semnificativ. Wallon însuşi spune că „joncţiunea între automat şi intenţional se face în detrimentul emoţiei" (A, p. 72). Copilul, primitivul sau anormalul sunt emotivi fiindcă funcţiile lor superioare nu sunt destul de evoluate pentru a utiliza în mod rapid şi prompt tendinţele inferioare, iar acestea din urmă sunt prea tari pentru a se supune fără şovăire tendinţelor superioare. Nivelul superior nu este prea tare pentru a domina şi nici prea slab spre a se lăsa dominat. De aici conflict, ezitare, oscilaţie, tulburare, într-un cuvânt emoţie. Nu numai atât : emoţia este conştiinţa pierderii superioare, conştiinţa scăderii, a regresiunii, a lichidării prin renunţarea la adaptarea externă ; îi rămâne cel mult *adaptarea internă*, echilibrarea fiziologică, organică, prin descărcarea, golirea rezervelor energetice. Putem trage concluzia că emoţia nu este inerentă unui anumit stadiu, ci se *poate produce între orice stadii psihice*, oriunde are loc un conflict, oriunde acest conflict ajunge la criză terminată prin înfrângerea reglării normale a conduitei, prin eşecul tendinţelor superioare, şi este simptomul dezadaptării. Emoţia, nefiind decât o criză psihică, un punct culminant al unei tensiuni, provocate de un conflict, *nu poate constitui un stadiu de evoluţie*.

Nu se poate vorbi decât cel mult de un stadiu al *sentimentelor*. Wallon, de altfel, face deosebire între tipul sentimentalului şi tipul emotivului : la tipul sentimentalului o excitaţie duce spre imagini, spre reverie, gândire imaginativă, în loc de reacţii viscerale, ca la persoanele emotive. Ambele tipuri se găsesc printre copii (B, pp. 105-106).

Ceea ce face ca emoţiile să fie mai frecvente la copii este, după părerea noastră, incapacitatea lor de a suporta tensiuni mari şi îndelungate, neputinţa lor, cu alte cuvinte, de a avea sentimente intense.

În concluzie, starea emotivă ne apare ca un moment de dezadaptare, de dezorganizare psihică ce *favorizează regresiunea conştiinţei spre conduitele inferioare*. Ceea ce este primitiv nu este emoţia, ci *conduita* ; într-o stare de emoţie, noi renunţăm la conduita noastră superioară, delicată şi diferenţiată, înlocuind-o cu manifestări grosolane, globale şi mai intense ; această înlocuire, însă, se face posibilă din cauza lipsei de coordonare sufletească, *din cauza emoţiei*. *Emoţia ca atare nu este o regresiune, ci cauza unei regresiuni a conştiinţei*.

Precizări şi concluzii. Pentru a putea lua o atitudine cu privire la clasificarea fenomenelor sufleteşti şi a raporturilor dintre ele, este nevoie de unele precizări. Se cuvine mai întâi să lămurim înţelesul de inteligenţă.

Dacă ne întrebăm ce este inteligenţa, trebuie să recunoaştem ignoranţa noastră asupra acestui punct. „Noi ignorăm – spune Jeanne Monnin – ceea ce este inteligenţa ; esenţa ei

ne scapă" (p. 118). Teoria modernă a „factorilor psihici" ne scoate în evidenţă complexitatea externă a problemei intelectuale şi dificultăţile întâmpinate de către psihologi în acest domeniu. Nu încercăm să reproducem definiţiile curente ale inteligenţei. Amintim numai câteva tipuri de definiţii: 1) inteligenţa înţeleasă ca o totalitate de funcţii mintale de cunoaştere, inteligenţa *globală*; 2) inteligenţa identificată cu nivelul mintal (Binet, Stern); 3) inteligenţa ca factor general (Spearman) şi 4) inteligenţa ca aptitudine specială (Claparède).

În sensul ultim, ea înseamnă aptitudinea de a se adapta la împrejurări noi, sau de a rezolva prin gândire probleme noi. Actul intelectual se poate descompune, după A. Binet (p. 97), în înţelegere, invenţie, direcţie şi cenzură, după Claparède (A, pp. 137-162; C, p. 220), în chestiune, ipoteză şi verificare; după Piéron (B, p. 162; C, p. 58), în înţelegere, invenţie şi critică. Se vede uşor asemănarea dintre ideile autorilor citaţi.

Adaptarea la noi împrejurări se poate face şi pe *planul de acţiune*, adică fără operaţii superioare de simbolism şi de gândire; ea se face prin stabilirea unor raporturi noi. Aceasta este părerea psihologului P. Janet, care defineşte inteligenţa ca o conduită *relaţională şi intermediară*.

Când adaptarea se face prin intermediul proceselor superioare ale gândirii, inteligenţa capătă caracterul de adaptare prin *gândire*, este căutarea soluţiilor cu ajutorul operaţiilor simbolice.

Din adâncirea înţelesurilor date mai răsare o lămurire. *Noutatea*, despre care se vorbeşte aproape în toate definiţiile, este o „noutate", *pentru mine*, ca subiect percepător; impresiile sunt vechi sau noi după felul meu de a le percepe. Eu pot trece indiferent pe lângă situaţii socotite noi de către unii şi mă pot opri cu mirare şi interes în faţa aspectelor considerate ca vechi de către alţii. Caracterul de noutate, faţă de care inteligenţa trebuie să ia atitudine, are, aşadar, *un caracter relativ la individ* şi *la situaţie*: totul depinde de persoana în cauză şi de *natura situaţiei*.

Distincţia este importantă, fiindcă noutatea situaţiei constituie o problemă pentru individ. Or, problema nu este ceva „dat"; *problema răsare din raportul individului cu situaţia*. Problemele se deosebesc nu numai sub raportul naturii lor, pe plan orizontal, dar şi din punctul de vedere al *nivelului*. Schimbările situaţiei impresionează *altfel* pe un savant decât pe omul comun; problemele înţelese de savant sunt ignorate de omul de rând.

Pentru a lua o hotărâre faţă de diversitatea definiţiilor inteligenţei, se cuvine să facem o distincţie între inteligenţă şi gândire. Inteligenţa implică o notă de valoare, în timp ce gândirea, activitatea intelectuală, este, sub raportul aprecierii, neutră. Atâta timp cât inteligenţa este definită în funcţie de un scop care are o valoare, adaptarea, ea însăşi, ca mijloc sau instrument, capătă o valoare.

Să pornim de la faptul primar, procesul de echilibrare între organism şi mediu. În momentul dezechilibrului dintre organism şi mediu se creează, în conştiinţa individuală, o dată cu înţelesul de situaţie, o necesitate de a restabili echilibrul într-un anumit sens. Dezadaptarea, simţită prin necesitate, stimulează conştiinţa pentru educarea *mijloacelor de restabilire a echilibrului*. Aici trebuie să căutăm *germenele inteligenţei*.

Conştiinţa caută mijloacele de adaptare prin *înţelegerea* dificultăţii (a problemei) şi a relaţiilor dintre elementele în conflict ale situaţiei şi le rezolvă printr-o *nouă* structurare a situaţiei, pe linia tendinţei de echilibrare, înţelesul rămânând în conştiinţă până la împlinirea tendinţei, adică efectuarea echilibrului. Găsim aici toate momentele inteligenţei. Reţinem faptul că activitatea inteligenţei constă *într-o organizare a anumitor elemente în vederea satisfacerii unui anumit scop*. De aici răsare şi *valoarea* inteligenţei.

Inteligenţa înţeleasă ca activitate de gândire ne dă adjectivul *intelectual*; înţeleasă ca instrument de organizare, înţelegere şi invenţie în vederea unui scop, ne dă adjectivul *inteligenţi*.

Unii autori cred că inteligenţa se poate desfăşura pe planul de acţiune tot atât de bine ca şi pe planul de gândire. Ar exista, deci, o inteligenţă în acţiune, neverbală, şi o inteligenţă mintală, simbolică şi verbală. Aceasta este şi părerea lui Janet. Inteligenţa, după părerea acestui psiholog, apare în stadii neverbale. Dar poate că şi gândirea apare înainte de limbaj. Janet contestă acest lucru ; gândirea apare în urma limbajului ; lumea animală este străină de planul nostru mintal şi reflexiv. Ar exista, aşadar, o inteligenţă neverbală şi negândită, motorie, şi o inteligenţă mintală. Maimuţele lui Köhler n-ar avea, deci, nimic comun, ca natură, cu *Le penseur* al lui Rodin !

Prin inteligenţă, ca funcţie de adaptare la noi împrejurări, se pot înţelege trei lucruri deosebite : 1) inteligenţa ca funcţie de adaptare sau organizare a *gândirii* la o problemă ; 2) inteligenţa ca organizare exclusiv intelectuală, pe planul *mintal*, a tuturor *obiectelor* de conştiinţă (a mijloacelor) în care intră, pe lângă fenomenele lumii externe, întreaga noastră fiinţă cu aptitudinile şi modurile ei de acţiune ; 3) inteligenţa ca formă *totală* (ca activitate a întregii personalităţi) de organizare a *obiectelor* de conştiinţă, indiferent de separaţia gândire – acţiune.

În primul caz, inteligenţa se confundă cu gândirea în activitate. A doua definiţie este mai reală, căci noi operăm cu faptele şi nu cu gândirea ; diferenţierea între gândire şi acţiune este tardivă. În al treilea caz, gândirea cu acţiunea se împletesc organic într-un sistem de valori – mijloace ; conştiinţa se serveşte de tot ce găseşte în lumea externă şi în cea internă, în activitatea sa de echilibrare sau adaptare.

Ultima definiţie ni se pare mai corectă şi mai puţin artificială. Acţiunea nu poate fi separată de gândire, atâta timp cât şi una şi alta sunt organizate în jurul unui scop ; un obiect reprezentat numai sau perceput, o acţiune gândită sau efectuată sunt *într-o anumită măsură înţelesuri echivalente.*

Definiţia inteligenţei ca funcţie de organizare numai a gândirii sau şi a acţiunii, pe planul numai mintal sau şi motor, poate fi valabilă numai în cazul unei conştiinţe superioare, care poate gândi gândirea şi utiliza ca mijloc acţiunea. *Inteligenţa neverbală ar fi, deci, inteligenţa unei conştiinţe nediferenţiate.*

Tratând despre afectivitate sau despre funcţie conativă, este bine de asemenea să deosebim tendinţa, sentimentul, emoţia şi acţiunea. În timp ce emoţia este un proces derivat din *conflictul nerezolvat* dintre tendinţe, iar sentimentul reprezintă *tensiunea* dintre tendinţe, acţiunea este actul ultim de consumare a tendinţei.

Din precizările de mai sus putem înţelege şi relaţiile dintre categoriile amintite. Procesul mintal nu poate veni în conflict nici cu tendinţa, nici cu sentimentul. El poate fi numai aservit, în unele cazuri, de tendinţă sau de sentiment, mai cu seamă dacă procesul mintal este de nivel inferior, de natură asociativă sau imaginativă. Gândirea se opune numai emoţiei. Între gândire şi emoţie este un antagonism funcţional. Prima înseamnă diferenţiere, conturare, reliefare, a doua înseamnă globalizare, confuzie şi denivelare.

Inteligenţa ca funcţie a conştiinţei, de organizare a mijloacelor, este susţinută desigur, în activitatea ei, de tendinţă, căci aceasta îi dă *înţeles de organizare*. Sentimentul reglementează direcţia structuralizarii. Emoţia, ca proces de disoluţie şi dezorganizare, se opune fireşte şi inteligenţei. Ea este o stare cu sens opus tendinţei şi sentimentului. Acţiunea este consumarea tendinţei şi, o dată cu aceasta, şi a sentimentului. Sentimentul, însă, este reglatorul acţiunii ca şi al gândirii. Gândirea şi acţiunea pot fi privite ca două forme de comportare : una interioară şi diminuată, alta exterioară şi mai costisitoare (v. Janet).

d) Inteligenţa şi voinţa

Dualismul gândire – acţiune revine sub o formă mai complexă în diviziunea: inteligenţă – voinţă. Atitudinea clasică în psihologie era de a privi fenomenele psihologice sub triplul lor aspect: aspectul cu nota mai mult de pasivitate şi receptivitate, care cuprinde stările sufleteşti în înţelesurile lor obiective, un aspect reactiv care îmbrăţişează toate răspunsurile individului la mediu şi, în fine, grupul de fenomene intermediare, şi mai puţin conturate, cu caracter apreciativ şi intern. Ultimul aspect, după cum am văzut din clasificările fenomenelor sufleteşti, este trecut cu uşurinţă când în grupa fenomenelor de voinţă, când la celelalte două grupe, când, în sfârşit, privit ca o clasă aparte, independentă sau ca derivând din celelalte două funcţii fundamentale.

Vom pleca de la distincţia făcută de Claparède (A, pp. 169-176) între inteligenţă şi voinţă. Inteligenţa ar fi o funcţie de organizare a *mijloacelor*, în timp ce voinţa ar fi funcţia de rezolvare a conflictului dintre *scopuri*. „Cum să fac?" este întrebarea inteligenţei. „Ce să fac?" se întreabă voinţa. „Cum să fac ca să ajung mai bine la obiectul dorinţei mele?", întrebare ce deschide un proces intelectual. „Să fur sau să nu fur?" este începutul dramei volitive.

Deosebirea stabilită de Claparède ne pare la prima vedere şubredă, întrucât în seria mijloacelor sunt atâtea momente când acelaşi fenomen este privit uneori ca mijloc, alteori ca scop. Se mai întâmplă, deseori, ca mijloacele să se transforme în sisteme autonome de scopuri. La început aduni bani pentru satisfacerea unei necesităţi, mai târziu aduni averi din plăcerea intrinsecă a posesiunii. A fura sau a nu fura ne pot apărea ca două scopuri în conflict; dar aceste acţiuni mai pot fi înţelese şi ca un conflict de mijloace: „Cum pot ajunge mai uşor la situaţia dorită, furând sau nefurând?".

Această obiecţie, care ar putea fi adusă lui Claparède, este totuşi slabă, fiindcă n-are importanţă dacă un scop *poate deveni* mijloc; esenţial este înţelesul pe care-l are faptul în clipa actuală în conştiinţa mea. Două scopuri nu pot intra în conştiinţă decât organizate temporal sau în forma de supra- sau subordonare; tot aşa nici mai multe mijloace nu se pot realiza decât pe rând sau simultan într-un sistem oarecare. Alegerea sau sinteza scopurilor se prezintă în conştiinţă altfel decât problema şi sinteza mijloacelor.

Este interesant de notat aici cum activitatea inteligenţei vine în contact cu voinţa în momentul *realizării* sistemului de mijloace. În clipa când organizarea gândită se cere tradusă în fapt, se poate pune *problema înţelegerii acţiunii înseşi*. Faptul se întâmplă mai ales atunci când tendinţa nu este prea puternică şi poate fi pusă în discuţie sau când ea este în conflict cu alte tendinţe. *Problema inteligenţei se transformă atunci într-o problemă de voinţă*. Inteligentul Hamlet, cu minunata lui perspicacitate în gândire, devine prada unei lupte interioare, a unui conflict adânc în momentul când devine conştient asupra intenţiilor lui, iar întârzierea soluţionării acestui conflict ne apare ca slăbiciune a voinţei. În clipa, deci, când acţiunea însăşi este pusă în discuţie şi ne întrebăm dacă planul însuşi are vreo valoare, apare înţelesul de valoare al acţiunii într-un act de voinţă. Acţiunea neutră şi nediferenţiată se transformă într-un act de voinţă, adică act de valoare morală (pozitivă sau negativă). „To be or not to be, that is the question!"

Întâlnim adesea persoane inteligente dar psihastenice, ale căror planuri sunt ingenioase, dar niciodată realizate, fiindcă, în momentul aplicării, scopurile sunt găsite ca fiind fără valoare. Când devin conştient de actul însuşi al inteligenţei, de rostul însuşi al motivului care o domină, conştiinţa transformă actul de inteligenţă în unul de voinţă. Acţiunea suspendată în executarea ei, din cauză că este pusă în discuţie, devine o acţiune conştientă. Este adevărat, că, urcând o treaptă, ea pierde în aparenţă din tărie, devenind şovăitoare şi

nesigură ; dar numai în aparenţă ! Se găsesc teoreticieni care se îndreaptă împotriva reflecţiei şi a conştiinţei ca factori de paralizare a elanului vital. Ştiinţa psihologiei ne oferă alegerea între planul acţiunii oarbe, puternice, gălăgioase, impulsive, sigure pe ea, şi acţiunea conştientă, tăcută şi încordată. În cazul al doilea, ceea ce se pierde în cantitate se câştigă înzecit în calitate. Dar mai mult decât atât : faptul neîndoielnic este că acţiunea pe planul de conştiinţă câştigă în *eficacitate*. Pentru omul comun, deprins numai cu expresia materială şi concretă a forţei, acţiunea interiorizată pare mai slabă ; este o iluzie a inteligenţei reduse ! Agitaţia de zile şi săptămâni întregi a maniacului consumă mai puţină energie decât o oră de muncă intelectuală sau de efort moral. Sau dacă această comparaţie nu este concludentă, să comparăm eficienţa efortului maniac cu *eficienţa* unui efort genial.

O acţiune conştientă (de voinţă) este mai dificilă decât una impulsivă şi inconştientă ; o conduită inteligentă este mai costisitoare decât una mai puţin inteligentă. Dar dacă facem comparaţia între voinţă şi inteligenţă, constatăm că un act de voinţă este mai „costisitor" decât unul de inteligenţă. Problemele în domeniul voinţei sunt mai arzătoare şi mai adânci decât în domeniul inteligenţei. Ciocnirile dintre mijloace în cadrul unei singure tendinţe sunt mai superficiale decât conflictele dintre tendinţele înseşi. Dramele noastre sunt drame ale personalităţii.

Procesele intelectuale sunt mai puţin legate de eu, decât cele de voinţă. Actele intelectuale se află la periferia personalităţii, fiind integrate în tendinţe, sentimente şi atitudini şi sunt subordonate acestora, în timp ce voinţa reprezintă integrarea şi organizarea însăşi a tendinţelor. Actele intelectuale pot şi ele ajunge la tensiuni înalte şi stări arzătoare, atunci când pasiunea care le alimentează este puternică ; actul de creaţie intelectuală poate atinge culmi de sublim.

Din faptul că actele de voinţă implică un efort mai mare decât cele de inteligenţă se poate justifica afirmaţia lui Janet că funcţia intelectuală este mai veche decât funcţia voinţei. Dacă legăm voinţa de personalitate, rezultă că personalitatea este o apariţie mai târzie decât inteligenţa. Între inteligenţă şi voinţă, deci, există şi o deosebire de *vechime*.

A vedea diferenţa dintre aceste funcţii prin înţelegerea inteligenţei în rolul de subalternă a voinţei, cum o face pe teren metafizic un Schopenhauer credem că nu este just, căci voinţa este altceva decât dorinţa sau tendinţa.

Actele de voinţă pot fi situate pe o scară întinsă de complexitate şi de evoluţie, ca şi cele de inteligenţă. De la o simplă acţiune inteligentă prin ocol şi până la rezolvarea unei probleme superioare este o distanţă. Tot aşa, de la o simplă satisfacere a unei tendinţe, fără cea mai mică ezitare, şi până la procese superioare de conştiinţă morală, cu dramele şi sfâşierile ei interioare, este o distanţă. *Voinţa este o priză de conştiinţă asupra acţiunii în finalitatea ei*. Prin întrebarea : „Ce să fac ?", acţiunea îşi face intrarea în conştiinţă. Conştiinţa acţiunii răsare din integrarea ei într-un sistem de valori etice ale personalităţii. *Conflictul dintre mijloace sau dintre tendinţă şi realitatea externă trezeşte conştiinţa gândirii, iar conflictul dintre scopuri, dintre tendinţe, trezeşte voinţa, conştiinţa acţiunii*.

Conduita noastră se poate astfel ridica de la o simplă acţiune impulsivă până la o conştiinţă etică. Puterea de realizare în afară este dovadă de energie, puterea de realizare înăuntru este dovadă de caracter. *Voinţa este acţiunea interiorizării, conştientizată.*

Rămânem deci la deosebirea fundamentală între inteligenţă şi voinţă pe baza criteriilor arătate. Pentru a vedea şi mai bine diferenţele dintre un act de inteligenţă şi un act ce exprimă o *valoare a personalităţii*, sau a voinţei, citărm un exemplu de voinţă, mai puţin dramatică sub raportul complexităţii, dar nu mai puţin elocventă şi tipică.

Se povesteşte că la începutul războiului cu ruşii, Napoleon, aflându-se pe malul râului Vistula, dă ordin unui regiment de cavalerie să treacă râul după ce va fi găsit un vad. Un colonel polonez, animat de devotament pentru împărat şi dornic de a-l dovedi, bravând

moartea, în loc de a căuta vadul, dă comanda ulanilor săi să se arunce în apele adânci şi reci ale Vistulei. Scena se petrece în văzul împăratului. Majoritatea soldaţilor au pierit în apele Vistulei, iar câţiva, împreună cu comandantul lor, au ajuns pe malul celalalt. Pentru această ispravă, colonelul a fost decorat cu „Legiunea de onoare".

Ce dovedeşte acţiunea comandantului respectiv? Dacă am privi-o sub raportul valorii intelectuale, am găsi-o mai prejos de orice nivel; este o acţiune nesocotită. Succesul intelectual se vede din perfecţiunea armonizării mijloacelor şi a economiei realizate în timp şi energie. Or, în acţiunea colonelului avem o pierdere absolut inutilă, dacă o privim în lumina scopului, trecerea râului. Totuşi, colonelul a fost decorat! Fapta lui a fost interpretată altfel. Ea n-a fost văzută de Napoleon ca mijloc intelectual integrat în sistemul mijloacelor, toate orientate către scopul de a trece râul, ci a reprezentat un înţeles de *devotament şi curaj*. Fapta colonelului a fost expresia acestei *valori* pe care Napoleon a înţeles s-o încurajeze, cu atât mai mult cu cât era legată şi de persoana lui imperială. Putem presupune în conştiinţa ofiţerului respectiv un conflict – măcar în germene – de scopuri, întrucât tendinţa lui – cu toată spontaneitatea şi puterea ei aparentă – avea de înfruntat un obstacol serios; ameninţarea cu moartea din partea curentului, în viteza şi adâncimea acestuia. Această complicaţie naşte, în mod fatal, o revizuire a valorii tendinţei respective: „Face să-ţi sacrifici viaţa pentru Napoleon?". Comandantul polonez a rezolvat problema instantaneu, în sens pozitiv, făcând să triumfe astfel valoarea devotamentului lui pentru împăratul francez. Se cuvine, totuşi, să adăugăm că valoarea motivaţiei scade în cazul când întreaga împrejurare s-a redus la un schimb de *vanităţi*: vanitatea colonelului a primit răsplata în decoraţie pentru sacrificiul făcut vanităţii împăratului.

„Aceeaşi" comportare, de valoare inferioară când este privită în sistemul intelectual, devine superioară, integrată fiind în sistemul valorilor de caracter. Tot aşa de adevărată este şi reciproca: o faptă foarte inteligentă poate fi tot atât de infamă.

e) Existenţă şi valoare

Am relevat înainte diferenţierea conţinuturilor de conştiinţă în înţelesuri obiective şi înţelesuri subiective. Corespunzător acestei clasificări, este curentă deosebirea în fapte existenţiale şi în valori, în lumea faptelor şi lumea valorilor, ontologie şi axiologie.

Aceste două cupluri de înţelesuri n-au nici existenţă independentă, nici nu sunt prea strâns legate. Nu tot ceea ce este obiectiv este şi lipsit de valoare, precum nu tot ce este subiectiv este înţeles ca valoare. Şi în domeniul valorilor se produc complicaţii şi diferenţieri: la început, valoarea nu există decât în conştiinţa mea, expresie a afectivităţii mele, mai târziu eu o pot *gândi* în mod indiferent.

În general, putem afirma că, atâta vreme cât fenomenul este privit în raporturile lui cu alte fenomene, înţelesul are o notă de constatare şi accentul lui cade pe *obiect*. Când fenomenul este privit în raport cu o tendinţă, el devine *valoare*, înţelesul lui are un caracter funcţional deosebit, cu accentul pe *subiect*. Întrucât fenomenul nu poate fi gândit niciodată în mod absolut independent de gândirea noastră – gândirea însăşi legându-l de eu – orice fenomen are până la un punct şi o notă de valoare. Deosebirile de înţelesuri provin mai mult de la sistemele de valori în care se inserează fenomenul. La fel, nici subiectul nu poate fi înţeles în mod absolut independent de relaţiile lui cu ambianţa, aşa că în cel mai subiectiv înţeles de valoare vom avea şi o notă obiectivă de constatare. Aşadar, despărţirea între lumea existenţei şi lumea valorilor este susceptibilă de multe nuanţări şi rezerve. Un fenomen oarecare poate fi înţeles cu precădere în aspectul său obiectiv, neutru indiferent, sau în acela de valoare; totul depinde de intensitatea *tensiunii afective rezultate din raportul obiectului cu eul*.

Un măr, ca obiect comestibil cu funcţia de a satisface o necesitate, este dezirabil, adică este o valoare ; „acelaşi" măr, într-un sistem ştiinţific botanic sau chimic, are înţeles existenţial obiectiv şi indiferent, deşi *cunoştinţa* lui ca atare poate fi înţeleasă ca valoare. Obiectivitatea este idealul ştiinţei ; ea purifică invariabilul relaţional de elemente subiective, variabile cu individul. „Trebuie să transcendem individualitatea observaţiei (ştiinţa suntem noi) – spune A. Rey – trebuie să găsim punctul de vedere al universului ; *sub specie aeterni*[*tatis*]. „Universul fizicii contemporane este [...] relaţionalul, totalitatea în acelaşi timp logică şi experimentală, în care ne străduim fără încetare să despărţim relaţiile venite de la noi, de relaţii care nu vin din partea noastră şi care se dezvăluie reciproc unele prin altele" (pp. 241-242).

Ne apropiem astfel de idealul înţelesului ştiinţific numai prin operaţia perfectă şi nestingherită între termeni şi între relaţii sau prin raporturile schemelor între ele.

Diferenţierea lumii în obiecte neutre şi valori este un proces anevoios. La origine, proprietăţile obiective ale lucrurilor sunt trăite şi gândite o dată cu însuşirile lor subiective. În viaţa noastră zilnică predomină *categoria practică* a înţelesului ; înţelesul practic al unui lucru este un întreg nediferenţiat ; natura şi proprietăţile obiective ale lucrului provoacă atitudinea noastră afectivă, iar aceasta din urmă, la rândul ei, creează valoarea, reliefând şi degajând proprietăţile lucrului. Mărul este dezirabil fiindcă îi cunosc proprietăţile ; cunoştinţa mea se explică în parte prin pasiunea mea pentru fructe. Locuinţa mea are valoare pentru mine, în măsura în care corespunde necesităţilor mele ; dar eu o găsesc corespunzătoare necesităţilor, tocmai fiindcă îi cunosc însuşirile ei obiective ; ceea ce mă face să cunosc locuinţa cât mai obiectiv este necesitatea de a o locui. Obiectivitatea însăşi poate fi trăită şi gândită ca valoare : cu cât o gândire este mai obiectivă, cu atât este mai valoroasă.

1. *Valori-mijloace si valori-scopuri*. În domeniul valorilor asistăm de asemenea la o diferenţiere importantă. În momentul când şi eul a intrat în sfera de valorificare, se creează o categorie specială de valori centralizate în jurul eului. Se iveşte însă şi aici o complicaţie ; eul nu ne apare numai ca valoare în el însuşi, ci şi ca un factor *creator* de valori. El poate realiza valori pe planul extern, intervenind ca *mijloc* în organizarea sistemelor de mijloace pentru satisfacerea unor necesităţi ; el mai poate realiza *în el însuşi* valori, care să se integreze în sisteme din ce în ce mai cuprinzătoare. Lumea valorilor se scindează astfel în valori-mijloace şi valori-scopuri. Eu mă pot înţelege ca *valoarea-mijloc*, dar mă pot privi ca *valoare-scop*. Înţelesul din urmă îl realizez în *mine*, prin efortul meu personal : astfel, *existenţa mea capătă un nou înţeles, de realizare progresivă a unei valori* sau de succesiune de faze creatoare ale eului ca valoare. În sistemul de valori-scopuri, eul ocupă poziţia centrală.

Putem vorbi aici şi de două planuri de activitate a conştiinţei : plan de *organizare obiectivă* a valorilor-mijloace, cu perspectiva spre lumea ştiinţei teoretice si practice, şi planul de *organizare subiectivă* a valorilor-scopuri care, desăvârşindu-se şi prin caracter, ne introduc în lumea valorilor eterne. Eul moral sau ideal se confundă aici cu idealurile conştiinţei sociale, năzuinţele eului spiritual sunt acelea ale colectivităţii din care face parte.

Organizarea valorilor-mijloace se efectuează prin activitatea inteligenţei ; cu ea intrăm în domeniul tehnicii, al ştiinţelor aplicate. Noţiunea de randament este cheia de boltă a ştiinţei mijloacelor. Se înţelege uşor că activitatea inteligenţei este în funcţie de motorul şi stimulentul ei, tendinţa. Adevărul acesta se uită uşor în examinările psihologice de inteligenţă. Un interes puternic mobilizează toate abilităţile şi organizează la maximum de percepţie posibilă toate funcţiile intelectuale ; lipsa de interes este sărăcia de probleme, iar lipsa problemelor face inutil efortul de încercare. Spre a putea diagnostica maximumul de inteligenţă posibilă la un individ, se cere ca în acelaşi timp să-i actualizăm la maximum interesul pentru problemele date. Valoarea mijloacelor este reflexul necesităţii ; cine vrea

scopul, vrea şi mijloacele ; atât cât doreşti scopul, doreşti şi mijloacele. Tendinţa de a cunoaşte, izvorâtă dintr-un interes practic şi preliminar al curiozităţii, subordonat la început intereselor vitale mai adânci, s-a automatizat în aşa măsură, încât examenul de inteligenţă devine totodată examen al interesului de cunoaştere.

2. *Obiectivitatea valorilor.* Este necesar să mai introducem o distincţie. După cum obiectul *meu* poate deveni obiect general ştiinţific, adică obiect al *tuturor*, existenţă universal valabilă, tot aşa o valoare *pentru mine* poate deveni *valoare în genere*. Se poate întâmpla ca între obiectul meu de percepţie şi obiectul gândirii ştiinţifice să fie o deosebire, după cum între lună aşa cum îmi apare şi lună aşa cum este ea (ca obiect de ştiinţă) există o mare deosebire. Tot aşa un diamant îşi poate pierde în deşert orice valoare pentru mine, devenind obiect fără nici o semnificaţie utilitară, în comparaţie cu importanţa câştigată de un litru de apă. Diamantul îşi poate pierde şi valoarea lui generală de schimb, în cazul când grupul social respectiv nu-i acordă nici o valoare. În aceleaşi împrejurări obiective, o carte îşi poate păstra valoarea ei obiectivă, pierzând pentru mine orice importanţă. Adevărul, binele, dreptatea nu sunt pentru noi bunuri decât dacă suferim de lipsa lor şi ne bucurăm de posesiunea lor (v. Goblot, p. 92).

Aşadar, atât fenomenele, sub aspectul lor existenţial, cât şi valorile au *trepte de obiectivitate*. Nu este greu de remarcat că această obiectivitate – şi într-un caz şi în altul – merge paralel cu *socializarea ;* ştiinţa este un sistem de cunoaştere ce aparţine *tuturor*, fiind şi demonstrabilă pentru toţi ; o valoare este cu atât mai înaltă, cu cât poate servi pentru un număr mai mare de oameni, adică se poate generaliza mai repede. Nu putem intra aici în amănunte pentru a nuanţa această afirmaţie globală : prin generalizarea unei cunoştinţe sau valori, noi nu avem în vedere o majoritate actuală, ci una virtuală, susceptibilă cu timpul de a fi ridicată la nivel de elită, ca mod de înţelegere a valorilor spirituale.

Rezumat şi concluzii

Din expunerea de până acum putem sublinia următoarele constatări şi interpretări.

„Dualismul" conştiinţei, aşa cum ne apare el din diferitele clasificări şi diviziuni, pune în evidenţă, pe de o parte, cel puţin două faze de dezvoltare a conştiinţei, iar pe de altă parte, o diferenţiere a funcţiei conştiente.

Conştiinţa omului civilizat, adult şi normal de astăzi este o conştiinţă reflexivă pe două planuri diferenţiate : gândire – acţiune, intelect – voinţă, inteligenţă – personalitate.

Categoria valorilor ne indică o existenţă a afectivităţii în formă de sentiment, ca funcţie de reglare a conduitei şi generatoare de valori.

Conflictele psihice provoacă fie o nouă adaptare a conştiinţei, pe planul inteligenţei sau al voinţei, fie o coborâre de nivel într-o stare de emoţie. Notele caracteristice ale gândirii sunt discriminarea, conturarea, obiectivitatea şi organizarea, în timp ce emoţia reprezintă regresiunea spre difuz, disoluţie şi dezorganizare. Această opoziţie devine şi mai clară atunci când inteligenţa este neputincioasă să rezolve un conflict de mijloace, sau voinţa este prea slabă pentru a rezolva un conflict de scopuri. Oboseala, reducerea eficienţei psihice, favorizează stările de emoţie.

Interpretarea afectivistă a conştiinţei ne duce fatal spre problema inconştientului. Dacă stările inconştiente de astăzi sunt cele conştiente de ieri şi dacă este adevărat că ieri conştiinţa a fost afectivă, atunci inconştientul de azi este afectiv. Această ipoteză este un îndemn pentru cercetarea inconştientului. Problema conştiinţei este inseparabilă de aceea a inconştientului.

4. Inconştientul

a) Erori

Dacă adoptăm perspective teoriilor epifenomeniste, socotind conştiinţa ca un adaos inexplicabil şi fără importanţă, ca simplă oglindă în care se reflectă fenomenele noastre psihice, sau ca simplu fenomen-efect, fără energie proprie pentru a deveni la rândul său cauză, atunci deosebirea dintre conştient şi inconştient se reduce la deosebirea dintre realitate şi neant.

Presupunând, cu Paulhan (B, p. 13), două procese fiziologice din care unul să fie însoţit de conştiinţă şi altul nu, diferenţa dintre ele „s-ar datora nu faptului că unul ar fi însoţit de conştiinţă, ci diferenţelor fiziologice care le separă, conştiinţa fiind simplu semnal al acestor diferenţe". Ceea ce contează nu este decât fiziologicul, şi între un fiziologic inconştient şi unul însoţit de conştiinţă nu este decât o deosebire de grad şi de complexitate.

Dar cum este privit inconştientul de către Freud, socotit de către unii ca marele descoperitor al dedesubturilor conştientului, al adâncurilor sufleteşti, al abisului psihic, „al acestui inconştient haotic care doarme somnul agitat sub suprafaţa ordonată a lumii conştiente?" (Jung, B, p. 8). Toate deosebirile dintre conştient şi inconştient se traduc în imagini spaţiale, prin care inconştientul este văzut ca ocupând când o cameră mare şi conştientul una mică (Freud, A, p. 319), când ca fiind în afară de sala de conferinţe (a conştientului) (Freud, B, p. 22); uneori conştientul şi inconştientul sunt comparate cu două camere, despărţite de o lentilă, ale unei lunete (Freud, C, p. 451).

Dar părăsind imaginile, analogiile şi metaforele, felul lui Freud de a concepe o reprezentare este cam bizar: „Fie conştientă, fie inconştientă – spune el – o reprezentare rămâne aceeaşi" (A, p. 426). Faptele inconştiente s-ar deosebi de cele conştiente numai după origine, după vechime şi mai ales după gradul de severitate al păzitorului moralităţii conştiente. Orice fapt poate deveni inconştient; unele stări sunt aduse în conştiinţă numai datorită artei speciale din partea psihanalistului, fără însă a suferi vreo modificare în natura lor intimă. „Inconştientul – spune Ch. Blondel în critica psihanalizei – nu ar fi decât o etichetă mobilă, pe care este suficient s-o detaşăm dintr-un proces psihic, pentru a-l transforma în stare de conştiinţă – exprimabilă prin limbaj" (p. 147).

Jung, fostul discipol al lui Freud, consideră că inconştientul este chiar superior conştientului, fiindcă ar conţine toată „înţelepciunea ce i-a fost conferită prin experienţa a nenumărate mii de ani". „El creează combinaţii subliminale [...] mult superioare, prin fineţea şi importanţa lor, combinaţiilor conştiente." „Inconştientul, deci, poate servi omului drept ghid fără seamăn" (B, p. 186).

Psihiatrul francez Hesnard reprezintă acelaşi punct de vedere: „Activitatea conştiinţei şi activitatea inconştientă sunt de natură cu desăvârşire identică" (p. 54).

„Această viaţă inconştientă – spune Arthus – nu este făcută din simple îngăimări, noi nu suntem mai puţin «inteligenţi» în inconştientul nostru, decât în viaţa noastră psihică conştientă... ci dimpotrivă!" (p. 63).

Renunţăm la citarea altor autori, socotind ca prea simplist acest fel de a vedea. H. Wallon îl intitulează foarte potrivit ca „substanţialism grosier" (C, p. 487). Dacă am spune despre inconştient „că reproduce stări de conştiinţă minus conştiinţa", am face o ipoteză arbitrară; faptele psihice, după această concepţie, „ar apărea şi ar dispărea printr-o simplă deplasare ca nişte numere de pe tabloul soneriei electrice" (*Ibidem*).

După cum o masă e tot masă în întuneric şi în lumină, tot astfel un fapt psihic, după autorii citaţi, pare *acelaşi* în natura lui, fie că e conştient, fie că e inconştient. Lumina avea altădată drept caracter esenţial vizibilitatea; ceea ce nu era vizibil nu era lumină, după

cum se spunea în psihologie că ceea ce era lipsit de conştiinţă nu era psihic. Iată, însă, că astăzi vizibilitatea a devenit caracter secundar şi alte caractere, ca propagarea rectilinie, viteza, refracţia, acţiunile chimice, termice sau electrice şi aşa mai departe, caracterizează lumina. După cum o radiaţie invizibilă nu este identică în natura ei cu una vizibilă minus vizibilitatea, tot astfel un fapt psihic inconştient nu este la fel cu unul conştient minus conştiinţa.

Părerile citate ne arată măsura în care psihologia este invadată de teorii care nu au nimic psihologic. Există teorii numite psihologice, care nu demonstrează altceva decât că autorii lor sunt lipsiţi de elementară intuiţie psihologică.

Un alt exemplu, tot atât de elocvent, al nepriceperii psihologice, este ideea unor *reprezentări inconştiente*. Numai lipsa unei distincţii precise între conştient şi inconştient permite unor autori să vorbească despre *idei inconştiente*, noţiune familiară şcolii psihanalitice şi doctrinelor înrudite. De ce nu s-ar vorbi atunci şi despre raţionamente inconştiente? Cu acelaşi drept am putea vorbi despre un cerc pătrat sau despre un fier de lemn. Dacă cele mai fecunde soluţii, cele mai ingenioase invenţii şi cele mai originale creaţii ne vin din adâncurile inconştientului, de ce să nu ne entuziasmăm cu Jung sau cu Arthus, proclamând inconştientul mai inteligent şi mai savant decât conştiinţa?

Dwelshauvers enunţă un adevăr banal, deşi prea neglijat uneori, când afirmă că „ideea sau reprezentarea inconştientă conţin în realitate termeni contradictorii" (B, p. 119).

Este adevărat că un copil are reprezentări, dar n-are conştiinţa de reprezentare, după cum are conştiinţă fără conştiinţa de conştiinţă. *Lipsa conştiinţei de sine nu este însă identică cu lipsa de conştiinţă*. Altfel, ar trebui să admitem şi existenţa unei *conştiinţe inconştiente*. O conştiinţă poate fi judecată ca inconştientă de o conştiinţă conştientă de sine.

b) Moduri de inconştient

Privind conştiinţa ca ceva relativ, în sensul că nu se poate vorbi de conştiinţa unui fapt fără a-l pune în raport cu nivelul *normal* al subiectului, am caracterizat implicit şi inconştientul ca *însuşire comună tuturor faptelor psihice aflate dedesubtul nivelului obişnuit al fiinţei date*.

În felul acesta este caracterizat inconştientul de Pierre Janet: „Cuvintele «acte subconştiente» (echivalente la Janet cu inconştientul), «acte automate», sunt mai greu de precizat, căci ele au un înţeles relativ. Un act este subconştient faţă de cutare sau cutare operaţie de ordin mai înalt" (A, II, p. 607).

Acest caracter a făcut pe mulţi psihologi să socotească inconştientul ca fiind de natură pur fiziologică sau ca realitate intermediară între fizic şi psihic, între biologic, organic, şi mintal. Astfel pentru C. Rădulescu-Motru (A, pp. 29-30), inconştientul se află între materie şi conştiinţă.

După Bazaillas (p. 236), inconştientul aparţine etapei naturaliste, ordinii forţelor naturale, între viaţa cosmică şi viaţa spirituală; el este *o tranziţie între natural si mintal*.

După părerea lui Hesnard (p. 25), inconştientul cuprinde toată viaţa vegetativă.

Arthus (pp. 61-62) îi fixează domeniul intermediar între *organic* (cu funcţia sistemului simpatic) şi *psihic* (cu funcţia sistemului nervos central).

O altă definiţie, şi mai generală, aproape verbală, este a lui Dwelshauvers. Inconştientul este acea parte din inconştient care influenţează, determină conştiinţa noastră, fără ca să fie, la rândul ei, sesizată de aceasta. „Se numesc inconştiente [...] faptele psihice care influenţează viaţa noastră mintală, fără a participa la faptele despre care ne dăm seama din conştiinţa noastră. Este vorba, deci, de stări cu influenţă asupra activităţii psihice, dar scăpând conştiinţei pe care o avem despre ceea ce se petrece în noi" (B, pp. 12-13).

Această definiţie concordă cu a lui Rivers (pp. 44-45). El deosebeşte două categorii de fapte: cele psihice, complet suprimate şi în afară de conştiinţă, dar susceptibile de a intra

în conflict cu elementele superioare şi care constituie inconştientul propriu-zis ; faptele psihice arhaice, fuzionate şi integrate în produsele superioare, nu merită numele de inconştienţe.

Definiţiile citate nu par destul de cuprinzătoare. Definiţia lui Janet, de pildă, lasă pe dinafară fenomenele psihice de acelaşi stadiu, ce se găsesc în stare latentă, virtuală, cum ar fi deprinderile, faptele de memorie, tendinţele. lar definiţiile lui Dwelshauvers şi Rivers, cu toată generalitatea lor, exclud automatismele, precum şi faptele de *conştiinţă disociată*, cum le numeşte Delacroix (pp. l7-50), care cuprinde în această clasă automatismul şi faptele refulate. S-au făcut numeroase încercări de clasificare a manifestărilor inconştiente. În afară de împărţirea faptelor, după grad, în inconştiente, subconştiente şi conştiente, s-au făcut împărţiri după *natura* faptelor inconştiente.

Freud deosebeşte *trei varietăţi* de inconştient : unul latent sau preconştient, care cuprinde stările psihice susceptibile de a deveni conştiente, un inconştient format din fapte psihice refulate şi al treilea, inaccesibilă şi aceasta eului, alcătuind partea cea mai importantă, a eului ideal (pp. 177-207).

În lucrarea lui Dwelshauvers (B) despre inconştient, avem o încercare din cele mai izbutite de a ne prezenta cât se poate de clar şi de ordonat acest domeniu obscur şi haotic.

M. Ralea reduce formele deosebite de Dwelshauvers, încă prea numeroase, la *două forme* fundamentale de inconştient : *funcţional*, de adaptare, mai ales internă, cu subdiviziunea în conştient fiziologic şi psihic şi un inconştient de *adaptare la mediul extern* ce cuprinde automatismul şi inconştientul afectiv.

Care este *criteriul* după care am putea introduce ordine în diversitatea aceasta de definiţii şi clasificări ? Credem că am putea grupa modurile de manifestare a inconştientului, privind viaţa sufletească, în *cele trei dimensiuni ale ei : verticală, orizontală şi longitudinală*.

1. *Inconştient abisal*. Dacă admitem progresul conştiinţei, adică faptul de creaţie a unor înţelesuri noi, originale şi superioare, înseamnă că elementele sau conţinuturile, structurate în noi sisteme, dacă nu dispar în fiinţa lor psihologică, devin inconştiente, sau subconştiente, faţă de structurile noi.

Astfel se separă realitatea psihică conştientă de cea inconştientă. În creaţia ei, *conştiinţa produce noi forme de conştiinţă, o dată cu noi forme de inconştient*. Privit prospectiv, progresul vieţii psihice ne apare ca o succesiune de trepte de conştiinţă ; privit retrospectiv şi genetic, el ne apare ca o serie de trepte de inconştient. Conştiinţa primitivă şi spontană de altădată devine inconştient pentru conştiinţa reflexivă şi verbală de astăzi.

Ascensiunea conştiinţei poate fi înţeleasă ca o integrare şi structuralizare crescândă, elementele devenind inconştiente faţă de noile înţelesuri. Dar, în progresul conştiinţei, unele straturi sau elemente pot rămâne în faza lor arhaică, mai mult sau mai puţin independentă, faţă de noile formaţii. Primul fel de inconştient este format din fapte psihice *integrate* şi *transfigurate*, al doilea constituie o viaţă perimată, rămasă în urmă, arhaică, ancestrală. Primul fel de inconştient, îl putem numi *integrat*, al doilea – *arhaic*, iar ambele se cuprind în noţiunea de *inconştient abisal*.

Elementele care intră în configuraţiile superioare nu pot fi trăite decât rareori în individualitatea lor primitivă, adică numai în cazuri de disoluţie a conştiinţei, în momentele de coborâre a nivelului conştient obişnuit. La fel, intuirea formaţiilor arhaice are loc atunci când se prăbuşesc etajele superioare ale spiritului. Traduse în limbaj spaţializat, aceste două forme ale inconştientului merită numele de *subconştient*.

Legea integrării este legea de bază a sistemului nervos şi funcţiile nervoase în genere prezintă multe analogii cu cele psihice. Suntem îndreptăţiţi să facem ipoteza că inconştientul abisal este o realitate *fiziologică*. Faptul conştient de altădată a devenit astăzi fiziologic şi integrat în procesele superioare conştiente, sau rămase în stare de activitate autonomă şi arhaică. Conştiinţa, deci, ar fi mai cu seamă *act* şi *funcţie*, fiziologicul ar fi cu precădere

organ şi *structură*. Corpul ar fi, deci, o conştiinţă depăşită şi degradată, după cum spiritul ar fi corp în formare, avangarda corpului. Dar cu aceasta intrăm de-a dreptul în sferele filosofiei.

Când conştiinţa trece la o configuraţie nouă, elementele participante în acea configuraţie îşi pierd înţelesul lor anterior ; am putea spune că, devenite inconştiente, ele dispar ca înţelesuri individuale şi de sine stătătoare. În momentul când mulţimea de „pete colorate" din tabelele lui Stilling devine „număr", noi am încetat *să vedem* pete şi nu vedem decât *număr*. *Ceea ce este un înţeles faţă de elementele sale, este conştiinţa faţă de inconştientul abisal, integrat*.

După părerea lui Dwelshauvers, inconştientul reprezintă „faptele care scapă introspecţiei". Prin inconştient se înţeleg „*grosso modo*, toate procesele care intră în compoziţia vieţii conştiente, fără ca observaţia subiectivă să le remarce ; reflecţia le degajează, adesea, penibil prin analiză" (A, p. 145).

Faptele inconştiente s-ar deosebi unele de altele după gradul apropierii lor de conştiinţă sau, ceea ce ar fi aproape acelaşi lucru, după gradul lor de integrare în conştiinţă. Astfel, am avea fapte vechi, elementare şi primitive, integrate complet într-un act conştient, cum ar fi, de exemplu, un complex de reflexe ale unui organ senzorial, care fac posibil actul perceperii. Pe acestea Rivers le exclude – credem pe nedrept – din sfera inconştientului. Aceste elemente pe care uneori numai prin analiză le descoperim, ca fiind primitive şi elementare, sunt prea integrate şi structuralizate într-un act original pentru a putea fi intuite ca elemente subconştiente. S-ar putea afirma despre aceste fenomene, asemănătoare percepţiilor inconştiente ale lui Leibniz, că noi trăim absenţa şi nu prezenţa lor în conştiinţă. Din conştiinţa absenţei lor deducem faptul existenţei 1or inconştiente. Fiindcă trăiesc lipsa bătăilor ritmice ale pendulului, deduc ideea că aceste senzaţii au fost trăite în conştiinţă, integrate însă într-un tot şi dispărute ca forme de existenţă individuală şi izolată. Reflexele sau automatismele, în majoritatea lor, îşi pierd independenţa şi nu pot exista decât într-un tot mai complex şi unitar.

Înţelesul de inconştient, compus din elemente integrate în configuraţii superioare, se prezintă ca într-o formă paradoxală : *acest inconştient, de altfel, nici nu există*. Existenţa lui pare o categorie artificială a minţii, deprinsă cu deosebiri între forme şi conţinuturi. Un act este conştient în toate elementele şi procesele lui, care îl fac posibil, îl condiţionează şi-l compun ca act conştient. Conştiinţa capătă astfel un înţeles cu o sferă cel puţin identică cu a psihicului. Nu este o greşeală, în cazul acesta, să spunem că noi gândim *cu corpul întreg*, adică *întreaga noastră fiinţă participă la orice act conştient*.

În cazul când atribuim conştiinţei numai *forma*, conştiinţa se reduce la o realitate punctată, îngustă şi actuală, iar existenţa inconştientului devine neinteligibilă ; dacă elementele sau funcţiile există ca unităţi integrate în conştiinţă, atunci nu se poate vorbi de inconştient ; dacă ele pot avea existenţă separată, atunci ele trebuie înţelese ca *forme de inconştient* ; şi într-un caz şi într-altul, *inconştientul abisal este neant*.

Îi putem, totuşi, atribui o realitate : *inconştientul abisal ne apare ca o posibilitate pe care o poate realiza conştiinţa în degradările sale sau în sintezele sale. Inconştientul abisal este o conştiinţă degradată, virtuală, sau un fapt fiziologic*.

În momentele de adormire a conştiinţei, sensul frazelor se pierde, propoziţiile se fărâmiţează în cuvinte, apoi dispar şi cuvintele : vorbele capătă înţeles ciudat, pur senzorial ; înţelesurile superioare de *fraze* se transformă în înţelesuri de *cuvinte*, iar acestea în înţelesuri inferioare, pur formale, vocale şi consoane, înţelesuri *senzoriale*. Acelaşi lucru se întâmplă şi în agnozie, în formele ei afazice : cuvintele şi lucrurile se fărâmiţează în elementele lor componente ; ceea ce era inconştient ca element, într-un înţeles superior, devine conştient în momentul dispariţiei înţelesurilor superioare ; avem cărămizi şi tencuială în loc de clădire, pete colorate în loc de tablou. Alienatul nu poate identifica pe medicul spitalului decât după nasturele hainei acestuia.

Distincţiile făcute situează conştiinţa într-o perspectivă foarte interesantă. Mai întâi, tranziţiile între conştient şi inconştient ne apar ca insensibile. Ceea ce pentru un individ este conştient, pentru altul este inconştient. Enunţarea aceasta trebuie înţeleasă într-un anumit fel; cel ce s-a ridicat pe o treaptă superioară a unui înţeles *poate* înţelege treapta inferioară a conştiinţei în alţi indivizi, deşi nu mai este capabil de aceasta în propria lui conştiinţă. Individul rămas pe o treaptă inferioară a conştiinţei nu este capabil de înţelegerea aceluia care l-a întrecut.

Socrate găseşte că ceea ce îl deosebeşte de sofişti este faptul că aceştia cred că ştiu ceva neştiind în realitate nimic, în timp ce Socrate ştia că nu ştie nimic, *era conştient de ignoranţa lui*. Diferenţa este colosală, fiindcă ea ne relevă *o deosebire de două niveluri de conştiinţă*. *Conştiinţa sofiştilor era pentru Socrate un inconştient* pe care numai *Socrate* era în stare să-l înţeleagă; în schimb, nivelul de conştiinţă a lui Socrate a rămas neînţeles pentru marea majoritate.

Conştiinţa ştiinţei şi a ignoranţei tale îţi dă putere de posesiune, de dominaţie asupra cunoştinţei şi încredere în cucerirea necunoscutului. Epoca lui Socrate reprezintă în felul acesta cea mai remarcabilă fază din istoria conştiinţei omeneşti, *miracolul naşterii gândirii reflexive*, a fazei când *gândirea devine conştientă de sine*. Sub raport psihologic, *Socrate reprezintă tipul unei noi conştiinţe şi momentul formării unui nou inconştient*.

Individul de pe treapta inferioară a conştiinţei nu este în stare să-l înţeleagă pe omul superior; el nu are nici conştiinţa limitelor sale şi a ignoranţei sale. Lucrul acesta se întâmplă atât în domeniul adevărurilor ştiinţifice, cât şi al celor morale. După cum pentru elevul din faza abecedarului tot înţelesul unei cărţi se reduce la o înşirare de *litere* sau *cuvinte*, tot aşa pentru un om cu o conştiinţă redusă *nu există* semnificaţii înalte din conştiinţele de vârf ale umanităţii. O conştiinţă superioară este o carte închisă şi enigmatică pentru un suflet inferior. Aceste adevăruri constituie probleme practice din cele mai importante chiar pentru politica unui stat.

Aceste constatări sunt adesea uitate din cauză că *limbajul* tăinuieşte diferenţele de înţelesuri, *simulând identitatea conştiinţelor*. Acelaşi înveliş închide miezuri diferite.

Mai există un aspect interesant al deosebirilor făcute. Dacă indivizii se pot deosebi global, sub raportul nivelurilor lor de conştiinţă, şi în *interiorul* conştiinţei fiecăruia, între diferitele sisteme de înţelesuri există deosebiri de nivel. Aşa, de pildă, se poate întâmpla ca în matematică să avem un nivel de înţelegere egal cu al unui elev din clasa a patra de liceu, în timp ce în domeniul lingvistic înţelegerea noastră atinge nivelul universitar. Fireşte că aici nu ne referim la *cunoştinţe* în sens de îmbogăţire a conştiinţei pe plan orizontal, la informaţie sau erudiţie. Este vorba de nivel de abstracţie, de tehnici întrebuinţate, de optică intelectuală, de scheme intelectuale superioare, cu ajutorul cărora se elaborează şi se interpretează faptele, într-un cuvânt de o *mentalitate*.

Putem conchide, deci, că, în timp ce sub anumite raporturi suntem inconştienţi faţă de alţii, în alte privinţe alţii sunt inconştienţi faţă de noi. Totul depinde de nivelul psihic şi de experienţa individului.

2. *Inconştient periferic. Privită orizontal*, conştiinţa se prezintă ca având *o sferă* de posibilităţi, *un volum* de virtualităţi care depăşeşte clipa prezentă, constituind *un halo* pentru înţelesul actual. Noi avem conştiinţa că suntem ceva *mai mult* decât ceea ce reprezentăm în momentul de faţă. Înţelesurile inconştiente şi virtuale, fondul pe care se sprijină manifestările noastre actuale, urzeala pe care se brodează desenele cugetării noastre, constituie un inconştient *funcţional*, *latent şi virtual*. Aici găsim toate aptitudinile, abilităţile, tendinţele şi sentimentele.

Afară de această formă, mai deosebim, pe aceeaşi dimensiune orizontală, o categorie de *inconştient disociat*. În activitatea ei de sinteză, conştiinţa se află adesea în faţa unor

conflicte pe care nu le poate rezolva ; înţelesurile se resping, se combat şi se despart. Faptele rebele sunt excluse din sfera dominantă a conştiinţei, constituind un fel de *co-conştiinţă*, după expresia lui Morton Prince.

Aceste două forme sunt victime ale *trebuinţei de unitate*, *ale îngustimii conştiinţei* şi ale necesităţii momentului de adaptare ; ele constituie la un loc categoria faptelor *rămase în afara conştiinţei*, din cauza *inutilităţii* lor momentane sau din cauza *rebeliunii* ori a *opoziţiei* lor permanente. De aceea, acest fel de inconştient îşi merită şi numele de *periferic* sau *extraconştient*. Revenirea acestui fel de inconştient nu este însoţită de transformări structurale importante.

A interpreta cazurile analizate de Freud ca fenomene de inconştient abisal, credem că este o eroare. Aşa-numitele refulări în „adâncurile" inconştientului reprezintă în fond *disocieri*, *amputări* ale conştiinţei. Ele rezultă din *neputinţa de a lichida un conflict*, de a concilia forţele antagoniste. De aceea, Freud concepe posibilitatea *readucerii* în conştiinţă, a acestor fapte refulate, prin integrarea lor în sistemul personalităţii. Fenomenele abisale nu se pot ridica până la nivelul conştiinţei actuale ; cel mult conştiinţa actuală se poate coborî până la trăirea lor.

Unele tendinţe – şi în unele împrejurări – nu le putem integra, nu le putem utiliza în activitatea noastră conştientă, dar nici nu le putem extirpa din sufletul nostru şi atunci le *izolăm*, le *refulăm*. Conflictele noastre psihice, luptele noastre morale, tendinţa de *unificare* şi de coordonare psihică, toate pot contribui, într-o măsură, la crearea unui inconştient, a unor forţe psihice *neintegrate* în conştiinţă. Aceste forţe continuă să bată la porţile conştiinţei, fără a putea obţine autorizaţia de intrare. Toate aceste caractere pot justifica numele de *inconştient* sau *extraconştient*, *dinamic*.

Se întâmplă ca un automatism să pătrundă în conştiinţă schimbându-şi înţelesul şi făcându-l pe subiect să-l interpreteze ca fiind o acţiune impusă din afară, ca de exemplu, fapta de persecuţie din partea cuiva, sau ca manifestare a unei personalităţi duble dinăuntrul lui.

Dacă un automatism, în loc de a se declanşa complet automat disociat de personalitate şi inconştient, intră în sfera de inhibiţie a forţei centrifuge a conştiinţei, a conduitelor superioare, el începe să fie trăit ca o impulsie, ca o obsesie. Un automatism, subordonat cu desăvârşire unei operaţii superioare, devine prea personal pentru a ni se opune ca fapt inconştient şi fără înţeles ; el este, în acelaşi timp, prea intim pentru a fi trăit ca influenţă externă, ca forţă neinteligibilă şi iraţională.

Conştiinţa ne apare ca o *forţă centripetă* de asimilare şi de aspirare a tot ce este necesar pentru opera ei de organizare şi de înţelegere ; de asemenea, ea poate fi privită şi ca *forţă centrifugă*, de respingere şi de îndepărtare a tot ce nu se potriveşte cu înţelesurile ei dominante, a tot ce ameninţă sistemele ei de valoare şi înţelegere.

Inconştientul absolut îl găsim în amândouă extremele : în despărţirea şi completa izolare de conştiinţă şi în extrema completei integrări şi topiri în conştiinţă, când continuăm să spunem că faptul există în timp ce el, în realitate, a dispărut ca existenţă individuală. Între aceste două extreme de inconştient se află *subconştientul*. La un pol avem faptul topit integral în conştiinţa unui complex mai vast, la alt pol avem faptul pierdut în izolarea singurătăţii. În primul caz, el se împotriveşte analizei directe a introspecţiei şi nu poate fi trăit decât cel mult prin lipsa lui ; în cazul al doilea, faptul se opune conştiinţei ca ceva cu totul străin de dânsa şi nu poate fi înţeles decât prin extrospectie.

Unele fapte psihice, rămase la periferia conştiinţei, nu tulbură cu nimic viaţa conştiinţei. Ele sunt rechemate la viaţă atunci când conştiinţa are nevoie de ele ; altfel, îşi duc o existenţă *latentă* şi *virtuală*, sub formă de dispoziţii, înclinaţii, abilităţi, aptitudini, automatisme.

A nu-ţi aduce aminte de ceva, a nu putea actualiza un conţinut, a nu putea exprima o lecţie învăţată, nu este echivalent cu *necunoştinţa*, cu inexistenţa amintirii, a cunoştinţelor

sau a conţinuturilor respective. De aceea se şi face deosebire între a şti pe dinafară (*Auswendiglernen*) şi a şti pe dinăuntru (*Inwendiglernen*) (v. Müller–Freienfels, B, II, p. 166).

Dar nici nu se poate admite ca aceste forme latente să aibă acelaşi înţeles, ca şi în conştiinţă, *minus* conştiinţa. Un elev greşeşte când susţine că *ştie*, dar nu se poate exprima ; la fel greşeşte şi profesorul când trage concluzia că elevul *nu ştie nimic*, fiindcă nu poate exterioriza.

3. *Inconştient temporal*. Interpretarea faptului de revenire în conştiinţă a conţinuturilor trăite în trecut necesită o diferenţiere. O abilitate formată, sau o deprindere, pot reveni în conştiinţă fiind complet integrate în structura actuală a conştiinţei şi, în cazul acesta, ele dispar ca fapte individuale. Starea lor inconştientă este forma *latentă şi virtuală* a conţinuturilor sau a funcţiilor psihice. În felul acesta spunem noi că avem sentimente şi tendinţe. Deşi în momentul actual nu simt nimic, *eu ştiu* totuşi că sunt capabil de prietenie pentru cineva ; deşi n-am practicat de multă vreme un sport, eu ştiu că sunt *apt* a executa anumite performanţe. Aceste acumulări ale trecutului se actualizează *integrate* în structuri ale prezentului. Avem un extraconştient virtual.

Privită *longitudinal*, conştiinţa se prezintă ca un torent de înţelesuri, ca o trecere continuă de la un sistem la altul de înţelesuri, ca o continuă activitate de integrare şi asimilare. Un înţeles, după vieţuirea lui efemeră conştientă, se retrage, lăsând loc, pe scena conştiinţei, altor fapte. Unde se retrag nesfârşitele fapte după trecerea lor prin conştiinţă ?

În mod grosier şi spaţial le-am putea vedea aruncate sau depozitate în culisele conştiinţei, de unde, câteodată, unele fapte sunt scoase la lumină, după necesităţile momentului. Această imagine nu se potriveşte, natural, cu realitatea. Fenomenele trecutului se pot actualiza, ca fapte individuale, cu înţelesul transformat din actual în *trecut*. Distincţia lui Bergson (B, pp. 73-89), în *memorie-deprindere* şi *memorie-amintire*, ca stare pură de reprezentare, îşi păstrează aproape întreaga ei valoare. O lecţie învăţată se păstrează în inconştient şi poate fi readusă în conştiinţă, dar sub două forme diferite : sub formă de *automatisme*, integrate în momentul actual, de adaptare a conştiinţei, topită, deci, într-un înţeles nou şi actual, sau sub formă de *amintire*, ca adaptare a conştiinţei la un moment de lectură al trecutului. Primul mod de actualizare îl putem numi *reproducere motorie*, iar al doilea este un fenomen de *conştientizare* efectuată pe planul mintal, însoţită de *transformarea* faptului.

Existenţa acestui mod al faptelor inconştiente de a reveni în conştiinţă necesită o separaţie într-un grup aparte a inconştientului susceptibil a deveni conştient, al trecutului ; ar fi un *inconştient temporal*. Faptele psihice se păstrează în acest inconştient sub forma mintală şi virtuală, revenind îmbrăcate ca amintiri în forma trecutului.

Anticiparea viitorului este adesea o expresie a inconştientului, a proiectării dorinţelor noastre în viitor ; imaginile noastre actualizează experienţele trecutului, transfigurându-le într-un înţeles de viitor. Această categorie de fapte inconştiente, situată pe linia *longitudinală* a timpului, a *destinului* individual, merită numele de *inconştient al destinului*. În primele două forme am întâlnit un inconştient care a fost cândva conştient : forma temporală reprezintă un inconştient care *va deveni cândva, în anumite împrejurări, în mod necesar, conştient*. Acest inconştient are şi un caracter dinamic. Viitorul preexistă în prezentul nostru sub o formă de impulsiune, de anticipare vagă şi semiconştientă. Inconştientul abisal este o rămăşiţă a conştientului de ieri ; cel periferic este un fost conştient, momentan nefolosit sau dăunător ; inconştientul temporal este o anticipare a conştientului de mâine ; el este un *preconştient*.

Inconştientul temporal ne apare ca indisolubil legat de intuiţia viitorului, a destinului. Anticiparea destinului reprezintă o proiectare a experienţei trecute, a năzuinţelor neîmplinite ;

intuiţia destinului răsare organic din trecutul în curs de actualizare ; resortul întins schiţează mintal traiectoria mişcării sale, expresie a unei energii latente şi invizibile.

Dar viitorul ne apare în mare măsură ca fiind o *creaţie* a noastră, adică o realizare firească a năzuinţelor noastre psihofiziologice, contrazicând astfel concepţia unui destin mecanic şi fatal ; trecutul, de asemenea, nu este o simplă recapitulare, ci un proces de organizare, reconstituire, corectare şi adaptare. Este adevărat că noi ne adaptăm la trecut, ca şi la viitor ; nu este mai puţin adevărat însă şi invers ; noi *ne adaptăm trecutul şi viitorul*. După cum, dintr-o imensitate de posibilităţi, actualizăm numai un număr redus, la care ne obligă împrejurările şi aptitudinile, tot aşa, dintr-un număr de *interpretări* ale faptelor din trecut, ne fixăm, la un număr mic, interpretări potrivite cu situaţia prezentă, dispoziţia actuală şi aspiraţiile viitorului. Aşa se explică şi *deformările* trecutului. Se poate spune că într-o anumită măsură, trecutul *nu ne este dat, ci este şi el creat* ca un anumit trecut, al nostru, *potrivit cu structura personalităţii noastre.*

Adeseori se întâmplă ca un fapt să existe ca fapt conştient, dar într-o fază nereflexivă. Avem a face cu un fenomen preconştient. Un sentiment de iubire, de pildă, poate apărea, în conştiinţa îndrăgostitului, fără înţeles de iubire, deşi toată lumea dimprejur poate fi perfect lămurită asupra naturii acestui sentiment. În sufletul îndrăgostitului, sentimentul există fără a fi integrat într-un sistem de înţelesuri verbale şi reflexive, *dar cu tendinţa de a ajunge la o formă împlinită, perfectă şi conştientă*. Este ceea ce psihologia formei – în domeniul percepţiilor – numeşte *legea formei bune* sau *legea pregnanţei*. Structurile noastre psihice tind spre perfecţiune, tind spre actualizare completă, integrală. Această actualizare este forma completă a conştiinţei în anumite condiţii date. Acelaşi obiect este susceptibil de o *gradaţie* infinită de înţelesuri. Dacă citim aceeaşi carte la intervale diferite, de fiecare dată o înţelegem altfel. Acest „altfel" poate însemna deosebiri de amplitudine, adică de *sferă* în care se încadrează un fapt, deosebiri de *perspectivă*, de natura sistemului în care este privit ; dar el mai poate însemna şi o importantă deosebire de *nivel* de înţelegere ; sistemul de înţelegere devine superior, mai diferenţiat, mai limpede, cu sentimentul corespunzător de *dominare a materialului*. Când începem o nouă ştiinţă, conştiinţa noastră este împiedicată de o mulţime de obstacole mărunte, în aşa fel încât după lectura operei respective, rămânem cu o impresie vagă a articulaţiilor şi a arhitectonicii ideologice a cărţii. La a doua sau a treia lectură, noul înţeles este degajat, fixat, diferenţiat într-o formă pregnantă.

Am mai putea adăuga că înţelesurile nu par a avea o viaţă şi o evoluţie infinită într-o conştiinţă individuală. Într-un anumit sistem, înţelesul are o anumită libertate de transformare. Numai o schimbare a sistemului întreg schimbă şi înţelesurile structuralizate dinăuntru. Fiecare înţeles poate aduce o transformare în ştiinţă sau în morală ; unul face revoluţie, răsturnări şi transformări mari, altul produce modificări pe o scară redusă.

După cum înţelesurile îşi au viaţa lor, longevitatea şi structura lor înăuntrul conştiinţei, tot aşa fiecare conştiinţă îşi are, în evoluţia ei, punctul terminus propriu. Unii se ridică mai sus, alţii se opresc pe o treaptă mai joasă a conştiinţei. Totul depinde de zestrea nativă a individului şi de sistemul social de conştiinţe în care se încadrează conştiinţa individuală ; totul este în funcţie de libertatea pe care o poate câştiga conştiinţa în dimensiunile ei, adică sub raportul îmbogăţirii, al ascensiunii, al „destinului".

c) Natura inconştientului

Este oare inconştientul de natură afectivă ? Din numeroasele teorii asupra naturii inconştientului vom analiza aici concepţia inconştientului afectiv.

Bazaillas concepe inconştientul ca o conştiinţă embrionară primitivă şi afectivă ; conţinutul lui afectiv ar avea un pronunţat caracter dinamic. Conştiinţa este reflexivă, critică, raţională, în timp ce inconştientul este afectiv, spontan şi învăluit în mit, legendă

şi vis. Inconştientul este o formă redusă, regresivă, primitivă şi atrofiată a conştiinţei animale (p. 271). El nu poate fi, totuşi, trăit sub formă pură, de „conştiinţă în *stare pură*, conştiinţă din care s-a retras reprezentarea" (pp. 191, 211, 239). Gândirea face loc trăirii, simţirii. Astfel de experienţe le putem avea în sentimentul naturii, dar mai ales în experienţele artistice, dintre care cea muzicală este de primul rang. Muzica este expresia cea mai adecvată a afectului pur, a inconştientului.

O mare parte din psihologii contemporani acordă afectelor un rol preponderent, dar nu exclusiv, în viaţa inconştientă. O dată cu interesul pentru manifestările inconştiente, şcoala psihanalitică a atras atenţia cercetătorilor şi asupra fenomenelor afective. Dacă toate farsele inconştientului se datorează energiei instinctive a libidoului şi aceasta este înţeleasă ca energie de natură afectivă, înseamnă că inconştientul este mai ales afectiv.

După părerea lui Jung, inconştientul este constituit nu numai din reminiscenţe şi refulări individuale, dar mai ales din arhetipuri ancestrale. Aceste arhetipuri, imagini condensate şi colective, nu sunt decât nişte instincte, deopotrivă de apropiate în natura lor de sentimente şi idei (B, pp. 111 şi 186).

După Rivers, inconştientul este afectiv ; afectul constituie latura internă a instinctului, îndreptat spre exterior ; el este totdeauna asociat cu senzaţii şi reprezentări ; inconştientul ar fi un complex eterogen de elemente. Vom avea astfel ceva asemănător „complexului" lui Freud. Conţinutul inconştientului cuprinde, în primul rând, sentimente şi afecte, concomitente, în mod normal cu reacţiile instinctive şi cu tendinţele şi în al doilea rând, cuprinde elemente senzoriale şi intelectuale asociate cu cele dintâi.

Cam acelaşi inconştient mixt îl găsim şi în concepţia lui Hesnard : „Faptul că viaţa subterană a spiritului este mai ales afectivă [...] ne pare fără îndoială. Nu este posibil, totuşi, a reduce întregul inconştient la afectivitate" (p. 14).

Chiar psihologi ca Wallon, cu atitudine foarte rezervată faţă de psihanaliză, recunosc importanţa afectivităţii în constituţia inconştientului (C, II, p. 492).

Că inconştientul, aşa cum l-am determinat noi în forma lui abisală, ar avea caractere comune cu afectivitatea nu ne pare îndoielnic ; rămâne însă întrebarea dacă el poate fi înţeles exclusiv ca afect pur, aşa cum îl concepe Bazaillas. „E greu, dacă nu imposibil, de găsit un act sufletesc care să fie exclusiv afectiv", reproşează Ralea teoriilor afectiviste. Ralea recunoaşte, totuşi, că „teoriile care pun baza explicaţiei inconştientului în caracterul afectiv al acestuia sunt mai aproape de adevăr, decât toate celelalte" (p. 51).

Nu ni se pare contradictoriu să vorbim despre o conştiinţă trecută a afectului ca echivalentă cu inconştientul de astăzi, acesta înţeles, la rândul lui, ca o conştiinţă imperfectă, obscură, primitivă, ca un *subconştient*. Straturile inferioare conştiinţei noastre evoluate reprezintă, pentru faza din trecut, stări de conştiinţă *sui-generis* sau o conştiinţă cvasiafectivă.

Conştiinţa noastră este o colaborare între sentiment şi reprezentare ; dispariţia elementului reprezentativ, disoluţia vieţii intelectuale, este implicit o regresie spre o conştiinţă afectivă sau – ceea ce este totuna – spre un subconştient afectiv.

Inconştientul deci, în forma lui abisală, este mai ales afectiv, fără a fi exclusiv afectiv.

Rezumat şi concluzii

A privi inconştientul după modelul conştiinţei înseamnă a săvârşi o eroare.

Modurile de inconştient se pot concepe *tridimensional* : a) inconştientul *abisal* (*subconştientul* propriu-zis) a fost conştient, dar nu mai poate deveni conştient decât în împrejurări excepţionale şi sub o formă deformată ; b) inconştientul *periferic* sau *extraconştient* (latent şi disociat) a fost conştient şi poate deveni conştient ; c) inconştientul *temporal* sau *preconştient* a fost conştient şi poate reveni în conştiinţă sub formă de amintiri pierzând actualitatea ; forma de inconştient al „*destinului*" n-a fost niciodată conştientă, dar *tinde* spre conştiinţă.

Sub raportul evolutiv, conştiinţa primitivă este inconştient faţă de conştiinţa de astăzi, care va deveni probabil inconştient într-o conştiinţă de mâine.

Rămâne întrebarea dacă funcţiile conştiinţei actuale nu se păstrează, într-o măsură redusă, fireşte, şi în stadiile inferioare ale conştiinţei trecute. Teoria unui inconştient afectiv ar implica un fapt important, şi anume *oprirea dezvoltării afective*. *Viaţa conştiinţei şi-ar continua evoluţia ei exclusiv pe planul intelectual sau eventual pe alte planuri*. Or, această presupunere este inacceptabilă.

Dacă în viaţa conştiinţei contemporane se găsesc forme superioare de organizare afectivă, alături de formele superioare de organizare intelectuală, avem un motiv mai puţin să credem în natura exclusiv afectivă a inconştientului ca formă primară a conştiinţei.

5. Activitatea conştiinţei

Am insistat până acum asupra aspectului diferenţial al conştiinţei şi am subliniat dualismul aspectelor de conştiinţă, atât din punct de vedere structural, al înţelesurilor, cât şi din acela funcţional. Este necesar să surprindem conştiinţa în activitatea ei unică şi ireductibilă, căci distincţiile făcute până acum sunt în cea mai mare parte abstracţiuni ; izolărilor făcute *in abstracto* nu le corespund totdeauna realităţile psihice.

Într-un studiu asupra formelor inteligenţei, Jeanne Monnin recomandă cercetătorilor să nu disocieze aspectul pur intelectual de cel afectiv. Piéron numeşte inteligenţa un „mod *global* de comportare". Nota succesului este considerată ca fiind un caracter al inteligenţei. Or, succesul este un rezultat al întregii personalităţi a subiectului. În descrierea aspectelor inteligenţei, Binet dă un loc important *direcţiei*, asimilată cu afectivitatea, interesul, curiozitatea. Monnin recunoaşte că în testele prin care se încearcă a se degaja tipurile intelectuale, „fiinţa umană este pusă în joc în totalitatea sa, în complexitatea sa, cu tendinţele sale afective şi cu dispoziţiile sale" (p. 146) şi că nu se pot izola posibilităţile de cunoaştere de dorinţa de a cunoaşte. „Interacţiunea acestor factori este atât de puternică, atât de strânsă, încât o disociaţie este imposibilă" (*Ibidem*).

Urmărind conştiinţa în procesul ei de adaptare şi de lichidare a conflictelor, vom constata, atât în domeniul organizării mijloacelor, cât şi în cel al armonizării scopurilor, *aceeaşi tehnică, acelaşi mod de integrare, asimilare sau creaţie sintetică*.

Pentru a pune şi mai bine în evidenţă asemănările, vom proceda tot analitic şi *comparativ*, examinând pe rând funcţiile principale ale conştiinţei.

a) Inteligenţa

Inteligenţa este o funcţie de rezolvare a problemelor. Ea intervine oricând individul percepe un conflict între tendinţele lui şi situaţie.

Care sunt notele dominante ale unei probleme ? Problema se naşte din obstacolele opuse tendinţelor noastre şi înţelese ca atare. Individul săvârşeşte un act de inteligenţă când ştie să treacă obstacolul, prin *ocolire* sau îndepărtare, prin acţiune directă sau indirectă, cu ajutorul organelor sale sau cu ajutorul instrumentelor. De la cea mai simplă problemă care poate sugera o soluţie prin ocolirea obstacolelor, până la cele mai complicate probleme, vom găsi în miezul problemei, *acelaşi caracter de conflict* (v. Duncker, pp. 24-25). Soluţia constă în *îndepărtarea conflictului*.

Claparède (A) găseşte că esenţa conflictului intelectual ar fi incompatibilitatea dintre *mijloace*, spre deosebire de actul volitiv care este un *conflict de scopuri*.

Conflictul intelectual se rezolvă prin aflarea unei soluţii. După *felul soluţiei* putem judeca nivelul de inteligenţă. Schematic şi fără a intra în amănuntele procesului de invenţie, putem deosebi câteva tipuri de soluţii.

1. Încercarea de a impune un mijloc fără a ţine mult seama că el nu rezolvă conflictul. În testul de inteligenţă neverbal Pintner-Paterson există plăci de lemn cu forme scobite, exact corespunzătoare pieselor aşezate alături de subiect. Un subiect, redus ca inteligenţă, face eforturi continue de a fixa în placă o piesă care, în mod vădit pentru noi, nu se potriveşte. Nu înţelege subiectul problema? Nu se poate admite, întrucât el se *străduieşte* să introducă piesa. El înţelege că piesa este de acolo, numai că nu poate găsi mijlocul – care constă în răsturnarea piesei – de a o face să se potrivească cu tiparul. După ce a forţat piesa să intre, ca şi cum ar fi voit s-o lipească, a continuat lucrul cu alte piese. Uneori subiectul consideră problema ca rezolvată, alteori problema este lăsată în suspensie ca un *conflict nelichidat*.

2. Soluţia este *crezută* ca găsită, deşi conflictul real este neglijat. Ni s-a întâmplat, la probele de inteligenţă tehnică (cu aparatul Winkeltrieb), să întâlnim subiecţi care la un moment dat lichidează problema prin acceptarea ca reuşit a oricărui stadiu al procesului de rezolvare, declarând problema ca rezolvată şi având comportarea succesului. Când atitudinea subiectului nu denotă o totală nepricepere, soluţiile sunt *fictive*, de natură bovaristă. Conflictul este lichidat prin întoarcerea spatelui la realitate, prin ignorarea situaţiei reale; subiectul se comportă ca şi cum ar fi rezolvat problema.

3. Soluţia poate fi găsită, dar mijloacele sunt imperfect coordonate. Schema necesită perfecţionări, pentru care subiectul n-are răbdare.

4. Când soluţia comportă mai multe faze, subiectul se poate opri în elaborarea ei, când ajunge la un conflict de mijloace care depăşeşte nivelul de înţelegere al subiectului.

5. Soluţia este găsită prin combinarea originală a mijloacelor, adică prin realizarea unei scheme care cuprinde *toate* elementele date, într-o formă unitară, într-o structură nouă.

Ceea ce trebuie să reţinem deocamdată este faptul că soluţia reprezintă în mod necesar o combinare sintetică, intermediară, care cuprinde câteva din vechile conduite, sau din vechile încercări, fiind totuşi în esenţa ei ceva cu totul nou ca înţeles. Orice soluţie a unei probleme, oricât de veche ar părea ea, este un *proces de creaţie*. Ca să reproducem exemplul lui P. Guillaume (A) din tehnică, am putea vedea, *grosso modo*, în forma unui avion aripile păsării, motorul automobilului şi elicea vaporului; totuşi, în înţelesul avionului, toate aceste elemente sunt întrecute şi subordonate unui scop şi unei funcţionări unice, originale. Toată inteligenţa tehnică contribuie la înlăturarea dificultăţilor materiale ivite în cursul realizării. Orice nouă perfecţionare este un nou pas spre o soluţie mai bună sau spre rezolvarea unor noi probleme ivite.

Progresul inteligenţei constă în organizări din ce în ce mai armonioase de noi înţelesuri, teoretice sau practice, şi de sisteme cât mai variate de înţelesuri. Înregistrarea acestui progres o face istoria invenţiilor ştiinţifice în toate domeniile ei. După cum conflictul a două percepţii monoculare bidimensionale se rezolvă într-o soluţie originală a reliefului, fenomen tridimensional, în care nu găsim separat nici una din percepţiile plate şi nici caracterul lor bidimensional, tot aşa, în procesele superioare ale gândirii, soluţiile devin înţelesuri originale şi superioare. Conflictul dintre două imagini poate fi uşor urmărit într-o vedere stereoscopică, ca moment premergător fuziunii imaginilor în *înţelesul de relief*.

Inteligenţa în serviciul curiozităţii şi al adevărului produce ştiinţă teoretică; în serviciul interesului achizitiv şi practic în general, ne dă activitate economică şi tehnică; în slujba

altor tendinţe spirituale devine auxiliar indispensabil al activităţii politice, morale, juridice, estetice şi religioase.

Procesul de sinteză şi de invenţie al inteligenţei este cu atât mai fecund cu cât nivelul de conştiinţă este mai înalt. Succesul inteligenţei depinde de conştiinţa materialului cu care lucrează, iar direcţiile de conştiinţă sunt în funcţie de aptitudinile noastre native de interes şi de experienţa individuală. Diferenţierea tipurilor de inteligenţă este în fond diferenţierea de temperamente, de aptitudini şi de experienţă. Cunoaşterea de oameni, puterea de stăpânire şi de simulate servesc inteligenţei unui tip ambiţios ; avem o inteligenţă *socială*. Interesul pentru lumea abstractă şi raporturi schematice şi generale favorizează o inteligenţă teoretică şi aşa mai departe. Ajungem în felul acesta să deosebim *mai multe inteligenţe* în loc de una singură. *Toate formele însă se prezintă la fel în activitatea lor de creaţie sintetică de organizare.*

b) Afectivitatea

Locul afectivităţii în conştiinţă se poate cel mai bine preciza într-o privire integrală şi dinamică asupra individualităţii. Înţelegând individualitatea ca sistem dinamic închis şi instabil, relaţiile individului cu mediul ne apar ca relaţii dinamice între sistemul individ şi sistemul forţelor din afară (situaţie). Să pornim de la un exemplu concret.

O încălzire exagerată a aerului determină un proces de deshidratare a organismului ; acest proces fiziologic, ajuns la un anumit grad de intensitate, se traduce în conştiinţă mai întâi ca jenă, stare generală, vagă, a unei indispoziţii. Treptat, această indispoziţie ia forma mai precisă şi mai diferenţiată : „mi-e cald", „mi-e sete". Prin aceste determinări, situaţia externă capătă un înţeles de căldură exagerată, concomitent cu luarea de conştiinţă a unei *orientări* interne faţă de situaţie. Amândouă constatările conţin note profunde de apreciere : „mi-e cald" înseamnă ceva neplăcut, jenant, supărător ; „mi-e sete" exprimă aspiraţia către ceva trebuitor, necesar, de valoare. Tendinţa mea de restabilire a echilibrului se manifestă sub două forme : una de îndepărtare a unei cauze externe, alta de căutare a unui mijloc. În acelaşi ciclu dinamic apar înţelesuri noi : „să deschid fereastra ca să răcoresc camera", „să beau un pahar de apă". Deschizând fereastra şi bând lichidul răcoritor, restabilesc echilibrul meu psihofiziologic ; jena face loc satisfacţiei ; ciclul dintre organism şi mediu este închis, printr-o stare de echilibru şi indiferenţă.

Remarcăm următoarele aspecte importante ale conştiinţei, din trăirea descrisă : jena organică, tendinţa de a suprima jena, conştiinţa cauzei indispoziţiei, a mijloacelor de a o înlătura şi acţiunea de realizare a mijloacelor. Sistematizăm aceste fenomene astfel : aspectul *extern* al situaţiei, prin înţelesurile de „cald", „fereastră" şi „apă", *reacţia* subiectului de la simpla dorinţă până la deschiderea ferestrei şi consumarea paharului cu apă şi toată gama interioară de la jenă, la început vagă, şi sistemul acut de neplăcere până la satisfacţie şi indiferenţă finală. Unele stări se mai pot complica cu momente simţite ca şocuri (emoţii) ; imposibilitatea de a găsi apă în apropiere, ferestrele nu se deschid, imposibilitatea de a părăsi camera sau de a cere cuiva apă etc. Acţiunea de aerisire, căutarea paharului de apă, consumarea conţinutului paharului etc., toate reprezintă *mijloace* de potolire a setei, mijloace de satisfacere a unei tendinţe.

Sentimentele reprezintă o clasă deosebită de fenomene *indicatoare* şi *reglatoare* ale raporturilor dintre mijloace şi realizarea lor. Indicările afective se fac prin *intermediul valorificării*. Valoarea proiectată asupra unui obiect de către sentiment arată subiectului, în acelaşi înţeles, *direcţia comportării*, o dată cu *gradul de urgenţă* a acesteia, precum şi *calitatea obiectului* (atractivitatea, convenienţa sau repulsivitatea, respingerea). Valorile obiectelor din lumea externă pot fi privite ca semne atractive sau ca înşiruiri respingătoare.

Obiectul este „dezirabil", „atrăgător", sau „dezgustător". Lumea fiecăruia dintre noi posedă o *fizionomie* aparte, o *expresie calitativă*, a cărei origine se află în sentiment.

Sentimentul mai apare şi în alte condiţii, în cazul *conflictului de scopuri*. Dacă se întâmplă să întrevăd posibilitatea că apa ar putea fi otrăvită, atunci conflictul *se interiorizează*. Se naşte o luptă între tendinţa organică de sete şi tendinţa biologică de conservare ; mai just, între a bea şi a nu bea. Faptul de a-mi potoli setea îmi apare ca ceva condamnabil şi periculos ; dorinţa de a-mi păstra viaţa pronunţă verdictul de condamnare asupra actului de a bea.

Emoţia este o stare tranzitorie legată de urgenţa rezolvării conflictului şi de conştiinţa imposibilităţii de a-l rezolva.

Sentimentul este, aşadar, un fel de rezultantă funcţională a celorlalte două funcţii sufleteşti : funcţia reprezentativă şi tendinţele ; el ne arată gradul de echilibrare a individului. După cum semnul sumei algebrice ne arată cu cât trebuie sporite sau reduse numerele algebrice componente spre a obţine zero, tot astfel sentimentul, în calitatea şi intensitatea lui, ne arată gradul de apropiere sau de depărtare a individului de punctul de indiferenţă.

Deşi sentimentul ar putea fi comparat cu un simplu ac ce marchează, pe cadranul conştiinţei, starea de tensiune în sistemul nostru de echilibrare, el nu este un simplu epifenomen, deoarece pe de o parte indicaţiile lui servesc pentru reglarea conduitei, iar pe de alta indicaţiile afective, o dată conştiente, *devin conţinuturi ale conştiinţei* care pot fi căutate pentru ele însele.

Din cele expuse rezultă că este greu de privit afectivitatea, prin analogie cu inteligenţa, ca un proces continuu de organizare, de la formele mai simple spre formele complexe şi superioare. În timp ce unii autori privesc întreaga viaţă afectivă ca o variaţie de două stări simple şi opuse, de plăcere şi neplăcere, alţii văd în afectivitate aproape întreaga viaţă sufletească, partea cea mai originală şi mai adâncă a individului, cristalizată în jurul eului. Trebuie însă să recunoaştem că toate încercările psihologilor de a ne prezenta o evoluţie a afectivităţii sunt foarte vagi şi neizbutite. Cauza se datoreşte mai cu seamă naturii obiectului : afectul este o realitate proteică greu de sesizat. În încercările noastre anterioare asupra afectivităţii am ajuns la concluzia că înţelegerea afectivităţii se simplifică îndată ce deosebim emoţia, ca proces eruptiv şi regresiv, rezultat dintr-un conflict de sentiment – stare de tensiune cu orientare adaptată şi intenţionată.

De aceea am putea admite teoria lui Shand, după care caracterul rezultă din sistematizarea sentimentelor, iar sentimentul ar fi o structuralizare a emoţiei. Încercarea lui McDougall de a prezenta caracterul ca o structuralizare de dispoziţii conativo-afective n-o considerăm reuşită şi cu atât mai puţin fericită socotim identificarea dispoziţiei conativo--afective, legată de obiect, cu sentimentul. Sentimentul îl privim ca o realitate *distinctă* de tendinţă, deşi este strâns legat de aceasta din urmă.

Afectivitatea este traducerea în conştiinţă a gradului de adaptare a individului faţă de mediu, pe de o parte, şi a gradului de armonizare a tendinţelor între ele, pe de altă parte. Traducerea aceasta stă într-un *raport invers* faţă de adaptare ; cu cât adaptarea este mai perfectă, cu atât sentimentul este mai redus şi cu cât individul se află într-o stare mai actuală de dezechilibru intern sau extern (eu – mediu), cu atât sentimentul este mai intens. *Emoţia* traduce un conflict, acut şi nerezolvat ; *sentimentul* este trăirea unei tensiuni mai puţin acute şi mai puţin bruşte. *Sentimentele*, pe scurt, sunt în acelaşi timp *simptome* şi *reglatoare ale organizării conştiinţei*. Ele constituie *un factor de organizare*, devenind abia târziu, pe planul reflexiv, *elemente de organizare.*

De aceea am putea întrevedea şi în domeniul afectivităţii acelaşi proces de structuralizare, şi anume în domeniul estetic. Atunci când pe de o parte, obiectul, iar pe de altă parte, sentimentul îşi pierd caracterul lor pragmatic, adică legătura cu acţiunea şi pot fi înfăţişate

ca atare *numai în valoarea lor intrinsecă şi subiectivată*, avem condiţia esenţială a fenomenului estetic. Sentimentul devine element independent şi este căutat *în sine*, prin valoarea lui, numai în legătura lui dezinteresată cu obiectul. Artistul, o dată cu crearea noilor forme „senzoriale", creează şi noi forme, afective, valabile prin ele însele.

Psihologului îi rămâne încă mult de făcut în explicaţia psihologică a fenomenului artistic. Deocamdată constatăm faptul mai sigur că din afectivitate purcede lumea valorilor ; gradul de apropiere sau de depărtare a unui fenomen faţă de sistem, luat ca punct de reper, clasează acel fenomen ca anumită valoare. Am deosebit două mari clase de valori : valori-mijloace şi valori-scopuri.

c) Voinţă – personalitate – bun simţ – înţelepciune

Dacă ne punem aceeaşi întrebare în domeniul conativ, al tendinţelor, constatăm procese asemănătoare, în linii generale, cu acelea găsite în domeniul inteligenţei. Claparède fixează deosebirea dintre inteligenţă şi voinţă în modul următor : inteligenţa este un proces de alegere între *mijloace*, voinţa este un proces de alegere între *scopuri*. „*Cum* să procedez pentru a ajunge la cutare scop ? " se întreabă inteligenţa. „*Ce* trebuie să fac ? se întreabă voinţa. Superioritatea inteligenţei se afirmă prin alegerea mijloacelor mai potrivite, superioritatea voinţei apare din actul ultim al dramei sufleteşti, în conflictul dintre scopuri, prin *triumful tendinţei superioare.*

Claparède introduce elementul de superior în definiţia voinţei, iar soluţia conflictului o vede cu atât mai reuşită cu cât mai înaltă este tendinţa triumfătoare. Dacă înlocuim termenul de tendinţă prin conduită, superioritatea conduitei o înţelegem ca *organizare* sau *soluţie superioară*.

Etapele de organizare a tendinţelor şi a conduitelor reprezintă, după părerea noastră, fazele activităţii *conştiinţei pe planul eului, al personalităţii*.

În inteligenţă asistăm la o organizare şi creaţie a sistemelor mintale pe planul obiectiv şi independent faţă de eu ; în domeniul caracterului avem sisteme de valori, organizate în personalitate. Înţelesul obiectului răsare din încadrarea lui într-un sistem intelectual de mijloace, înţelesul comportării rezultă din situarea lui într-o constelaţie interioară de scopuri şi, în ultima analiză, într-o ierarhie de valori etice.

Omul comun face o deosebire psihologică, din cele mai importante, între *inteligenţă* şi *bun simţ*, *deşteptăciune* şi *înţelepciune*. Analizele pline de fineţe şi pătrundere făcute asupra bunului simţ de I. Petrovici relevă câteva idei importante în sprijinul concluziilor noastre. Bunul simţ are un caracter „sintetic", este „suplu", „multilateral". El reprezintă tact şi măsură, este „santinela" unui „echilibru". Este semnificativ faptul că autorul recunoaşte în bunul simţ „lipsa de idee directoare", lipsa de ţintă, de „soare central" ; *„bunul simţ va fi o sinteză, fără principii şi fără instrument"* (p. 118). Relaţia dintre bunul simţ şi inteligenţă este echivalentă cu raportul dintre hotărârea judecătorului şi pledoariile avocatului. În aceasta socotim că rezidă esenţa bunului simţ şi deosebirea lui faţă de inteligenţă. Pledoariile avocatului reprezintă organizarea argumentelor în jurul unui singur interes ; hotărârea judecătorului este *cumpănirea mai multor interese între ele într-o sinteză superioară.* În primul caz avem unificarea *mijloacelor*, în cazul al doilea armonizarea *scopurilor*. Inteligenţa se descurcă în labirintul mijloacelor folosite în parcurgerea unui singur drum ; bunul simţ se descurcă într-un „labirint cu *direcţii* multiple" ; „*cum* să mergem ? " şi „*încotro* să mergem ? ". De aceea se poate afirma pe drept cuvânt că bunul simţ se plasează „pe drumul înţelepciunii" (*Ibidem*, p. 116).

Bunul simţ este atributul personalităţii practice, de nivel mai obişnuit, *înţelepciunea* este forma superioară a bunului simţ în latura lui morală. *Înţelepciunea, pe scurt, este bunul simţ ajuns la conştiinţa de sine.*

d) Exemple

Am examinat până acum activitatea conştiinţei în mod analitic, schiţând, pe cât posibil izolat, felul de activitate al fiecărei funcţii a conştiinţei. O deplină înţelegere a conştiinţei nu se poate obţine decât printr-o privire integrală. Să pornim chiar de la exemplul lui Claparède. Dorim să obţinem un fruct dintr-un copac din grădina noastră ; fructul este situat prea sus pentru a-l putea ajunge cu mâna. Cum să-l ajungem ? Problema *mijloacelor*, spune Claparède.

A doua situaţie : văd un fruct în copacul din grădina vecinului meu. Fructul îmi face poftă. Ce să fac ? Să-l iau sau să renunţ ? Problema *scopului*.

Dacă supunem amândouă exemplele la analiza mai amănunţită, descrierea psihologică a problemei ni se prezintă astfel :

Percepţia fructului provoacă un uşor dezechilibru între organismul meu şi situaţie. Acest dezechilibru este simţit ca dorinţa de a mânca fructul sau, în termeni mai abstracţi, ca necesitate de a restabili echilibrul în sensul consumării fructului.

Comportarea mea, însă, faţă de obiect se izbeşte de un obstacol : înălţimea. Rezolvarea problemei constă într-o adaptare mutuală : a mea la situaţie şi a situaţiei la mine. Adaptarea se face cu atât mai bine cu cât înţeleg mai bine relaţiile obiective între elementele situaţiei. Din elementele situaţiei face parte şi corpul meu, cu posibilităţile lui de acţiune. Modul de organizare a tuturor mijloacelor (cu ajutorul unei prăjini, scări sau frânghii) pentru ajungerea scopului (restabilirea echilibrului) denotă gradul meu de inteligenţă. Sentimentul în tot timpul acesta – prin satisfacţiile şi nesatisfacţiile lui – a desemnat în situaţie un sistem de valori după gradul de apropiere sau depăşire a faptelor de ţinta propusă. Ciclul, o dată închis, face ca sentimentul să-şi revină treptat la punctul său de indiferenţă.

Observăm că toate valorile inspirate de sentiment şi de natura mijloacelor de întrebuinţat se organizează în jurul tendinţei fundamentale, fără repercusiuni importante asupra celor-lalte sisteme. Organizarea înăuntrul sistemului se încearcă în diferite feluri : „este oare mai bine să întrebuinţez scara sau un băţ ? ” ; „este mai bine să scutur copacul sau să mă urc în el ? ”. Conflictul dintre mijloace se termină printr-o soluţie nouă, ideomotorie, care încheie ciclul, închide sistemul dinamic într-o stare de echilibru.

Cum să interpretăm *a doua* situaţie ? Sistemul dinamic deschis prin apariţia tendinţei, prin impulsiunea de a satisface necesitatea trezită şi totodată a înlătura obstacolele ivite, în loc de a declanşa un proces de organizare de înţelesuri pe linia „dorinţă – măr”, dă naştere la o *nouă* problemă, de altă natură.

Prima situaţie are înţelesul de „intrare în posesia unui măr din grădină”. Prin adăugarea în conştiinţă a unui element, „proprietatea altuia”, semnificaţia situaţiei se schimbă radical. În loc de a se ciocni de obstacolele externe, tendinţa spre măr întâmpină o rezistenţă de altă natură, concepută în ideea „proprietatea altuia”, mai corect prin tendinţa de „respect pentru proprietatea altuia”. Acest conflict este generator de noi înţelesuri, provocând *o priză de conştiinţă asupra dorinţei înseşi* de a căpăta fructul. Conştiinţa mea oscilează între a lua şi a nu lua. „Ce să fac ? ”

Tendinţa se izbeşte de un *obstacol interior*, de normele sociale interiorizate. Imperativul, de origine socială, reprezintă în conştiinţa mea o organizare permanentă şi vastă de valori, faţă de care orice comportare, personală sau străină, capătă un înţeles *etic*.

Caracterul şi intensitatea dramei va depinde de raportul dintre intensitatea tendinţei şi coerenţa sistemului meu etic. Conflictul nu se mai rezolvă pe planul intelectual şi periferic, ci pe planul conativ de organizare a întregii mele personalităţi. Tensiunea mea afectivă capătă o valoare şi o amploare deosebită. Aici nu mai este vorba de ciclul : „măr –

dorinţă – scară – posesie", ci de situaţia comportării mele înseşi într-un sistem de valori care o depăşeşte: „măr – posesie – respect de proprietate – eu ca valoare morală". În acest nou sistem, realizarea tendinţei mele capătă înţelesul de „*furt*", iar înfrângerea ei înţelesul de „*cinste*". Oscilaţia între a lua şi a nu lua se transformă *în lupta între a fura şi a fi cinstit*.

Lipsa mea de satisfacţie rezultată din ciclul „măr – dorinţă", din prima situaţie se complică cu o altă tendinţă din relaţia între sistemele: „măr – dorinţă – furt" şi „măr – dorinţă – cinste". Din biologic, sentimentul devine *etic*.

Conştiinţa însăşi a sentimentului îl transformă într-un conţinut de valoare a conştiinţei, integrându-l pe planul reflexiv, într-un sistem de valoare, ca *sentiment moral*. Acest sentiment, desprins din participarea situaţiei, poate fi exprimat şi sugerat ca atare. Atunci el intră ca element în sistemul *estetic*.

Să examinăm în detaliu fiecare tip de soluţie posibilă în conflictul ivit între tendinţa de apropriere a fructului şi tendinţa opusă.

Înainte de a proceda la analiza posibilităţilor, se cuvine să ne exprimăm rezerva asupra simplificării dinamismului psihic prin interpretarea lui ca luptă între tendinţe, ca şi cum aceste tendinţe ar reprezenta forţe independente, asemănătoare celor fizice ce pot intra în conflict între ele sau se pot favoriza. Nu este greu în felul acesta să ajungem la o fizică psihologică şi să vorbim de paralelogramul forţelor. Aceste imagini trebuie să le considerăm ca simplificări comode, sau să ne ferim a merge prea departe cu ele şi cu atât mai mult a le privi ca descrieri adecvate realităţii. Sufletul nostru nu este un conglomerat de forţe, ci o realitate mai mult sau mai puţin unitară, în orice caz cu *tendinţa de conservare şi de realizare a unităţii*.

Astfel, în exemplul nostru, tendinţa de apropriere a fructului reprezintă un mod de echilibrare incompatibil cu alt mod al respectului pentru apartenenţa la altul. Aceste două moduri incompatibile pot provoca, în unele cazuri patologice, oarecare disociere psihică, dar conflictul însuşi nu trebuie înţeles decât în cadrul încercărilor de echilibrare, când într-un fel, când în alt fel.

Cu rezerva de mai sus, ne putem închipui fiecare tendinţă ca o încercare de a se constitui şi realiza într-un sistem independent. Vom însemna tendinţa de apropriere prin A, cea de respect de proprietate prin R.

Dificultatea analizei constă în faptul că fiecare sistem poate lua semnificaţii foarte variate, după conştiinţa individuală, greu de precizat şi de închipuit pe fiecare. Să ne imaginăm *patru* soluţii posibile.

1. O primă soluţie ar fi satisfacerea sistemului A şi suprimarea momentană din conştiinţă a lui R. Această soluţie nu este din cele mai fericite, întrucât conflictul nu este lichidat; fapta rămâne ca amintire şi nu poate fi integrată în conştiinţă. Sistemul R, nesatisfăcut, se impune după realizarea lui A şi mai puternic, îndreptându-se cu înverşunare împotriva amintirii lui A. Conflictul se reduce ca sentiment de *remuşcare*, *obsesie* şi poate dura multă vreme.

2. O altă soluţie constă în modificarea conduitei din sistemul A. Eu îmi pot satisface dorinţa având grijă *să nu fiu văzut*. În felul acesta se dă oarecare satisfacţie sistemului R.

Acest fel de lichidare a conflictului este satisfăcător numai în cazul când nivelul moral al individului este foarte coborât. „Acţiunea mea nu este furt, dacă n-am fost prins furând." În cazul contrar, conflictul continuă şi după săvârşirea faptei.

3. Un alt mod de a armoniza tendinţele constă în suprimarea lui A şi păstrarea lui R. Această condamnare, însoţită de satisfacerea lui R, lasă procesul deschis, întrucât dorinţa mea n-a fost satisfăcută şi ea poate provoca o obsesie din partea lui A, nesatisfăcut.

4. În fine, sistemul A poate fi aservit sistemului R sau ambele *se pot integra într-un sistem moral superior.*

În primele trei cazuri se satisfăcea un sistem, lăsând în conştiinţă, sau în subconştient, obsesia nesatisfacerii celuilalt sistem. *Soluţia de armonizare şi conciliere constă în satisfacerea ambelor sisteme*. Acest lucru nu este posibil decât prin transformarea unui scop în mijloc al celuilalt, sau a ambelor scopuri în mijloace ale unui scop superior.

Conduita de a nu fura, oprirea tendinţei de apropriere o transform integral, punând-o în serviciul respectului de proprietate sau, mai bine, amândouă tendinţele le aservesc *conduitei de cinste*. Noua mea comportare, din simpla oprire şi interdicţie, se transformă integral într-o conduită pozitivă şi reală, de *realizare a înţelesului sau a valorii de cinste. Renunţarea* nu mai apare acum ca o continuare a unei privaţiuni, ci *ca un mijloc de perfecţiune*. Sistemul A dispare complet fără nici un reziduu, iar dispariţia lui materială reprezintă un mijloc pentru o nouă echilibrare, o nouă sistematizare în care el are rolul de mijloc. Astfel, în loc de nesatisfacere prin renunţare la fruct, avem satisfacţia realizării unui nou înţeles de valoare. În felul acesta, conflictul dintre cele două sisteme a fost lichidat, soluţionat prin realizarea unei noi valori morale şi a unei noi satisfacţii. Acest sentiment intră în conştiinţă ca *sentiment al onestităţii*.

Triumful tendinţei superioare la Claparède trebuie înţeles ca o realizare a unei noi sinteze, unde tendinţa, socotită ca valoare inferioară, este *integrată* într-un sistem superior de conduite.

e) Rolul inteligenţei în conflictele personalităţii

Rolul inteligenţei nu este neglijabil în procesul de formare a înţelesurilor etice. Imboldul sentimentului, al tensiunii de nesatisfacere, ne fac să căutăm soluţia cea mai fericită. Orice nou înţeles al personalităţii este creat în colaborare cu activitatea intelectuală. În exemplul nostru, inteligenţa se află într-o continuă căutare a soluţiei de conciliere între ambele sisteme, prin transformarea înţelesului, fie al unuia, fie al celuilalt sistem.

1. În primul caz (soluţia 1), inteligenţa poate veni cu „*logica justificatoare*", am spune mai bine cu „*funcţia ei de transfigurare*" : „ Pierderea unui măr din grădina vecinului nu constituie o mare pagubă pentru vecin ; acţiunea mea nu este un furt", sau : „În orice caz, proprietarul mi-ar oferi mărul dacă i l-aş putea cere".

Inteligenţa va încerca să prezinte fapta mea ca *nefiind un furt*, dar ea poate îndrăzni şi un atac împotriva sistemului A : „ În definitiv nu există furt : vecinul meu posedă bunuri de care eu sunt lipsit ; deci, trecerea bunurilor lui în posesia mea este un fapt natural ce n-are în el nimic imoral şi poate chiar, dimpotrivă, are o notă de justiţie ! ". Şi această „logică" se face cu intenţia de a arunca o punte de înţelegere între A şi R.

2. În cazul al doilea, inteligenţa mai poate adăuga şi următoru1 argument : „Dacă nu m-a văzut nimeni şi nici lipsa mărului nu va fi constatată de proprietar, este ca şi cum n-ar exista faptul material". Conştiinţa poate închide ochii asupra lui „ca şi cum", împăcându-se cu fapta ; transfigurarea realităţii, suprimarea imaginară a conflictului ; atitudine *bovaristă*.

3. Dacă-l suprimă pe A, conştiinţa nu se va ocupa de acest sistem cât timp va fi izgonit din conştiinţă, dar revenirea lui poate fi întâmpinată de următoarea argumentaţie : „În definitiv, satisfacţia rezultată din consumarea mărului nu reprezintă o mare valoare ! " Conştiinţa se poate adresa şi lui R. „În fond, m-am purtat cam aspru cu mine ; data viitoare aş putea fi mai îngăduitor." Speranţa satisfacţiei viitoare temperează asprimea şi durerea sacrificiului actual.

4. Ultima soluţie oferă inteligenţei rolul de *a cimenta* armonia, găsind motive pentru aprobarea cinstei.

În concluzie, putem spune că *activitatea conştiinţei încearcă să realizeze pe planul mintal, intelectual şi simbolic, concilierea eşuată pe planul afectiv al personalităţii*. Subliniem disocierea dintre aceste două planuri ale conştiinţei. Am putea spune că inteligenţa îşi ia rolul de *avocatus diaboli* totdeauna când conştiinţa este alarmată de un conflict grav şi insolubil în ordinea internă. Rolul inteligenţei este *diabolic* când soluţiile ei *fictive* ne fac să renunţăm la efort şi la ascensiune, adoptând un compromis de valoare îndoielnică. El este *salutar* când forţele individului sunt prea slabe faţă de greutatea sarcinii ; oricât de iluzoriu şi efemer ar fi echilibrul obţinut, el ne dă pacea prin realizarea *unităţii conştiinţei*.

Aici se vede şi legea celei mai mici rezistenţe ; neizbutind într-o acţiune dificilă, conştiinţa încearcă să obţină succes printr-o încercare mai uşoară, atacând sistemul mai slab.

Procesele de *sublimare*, puse în evidenţă de psihanaliză, nu sunt simple deplasări ale energiei erotice spre conţinuturi de ordin religios, moral, estetic sau ştiinţific – cum le prezintă psihanaliştii –, ci *soluţii* originale şi trăite, rezultate din conflicte de conştiinţă, soluţii efectuate în ordinea organizării scopurilor, pe planul personalităţii.

Rezumat şi concluzii

În primele trei soluţii sunt date condiţiile pentru crearea unui inconştient *disociat*.

Ultima soluţie integrează două tendinţe opuse în una singură superioară, prin realizarea unei noi valori etice.

Cea mai fericită soluţie o reprezintă, fără îndoială, ultima formă. Emoţia însoţeşte conflictul şi reprezintă expresia dificultăţii de a realiza o soluţie.

Lipsa emoţiei traduce sau lipsa problemei şi, în cazul acesta, este un simptom al unui nivel cu totul scăzut, sau o lichidare uşoară şi superioară a conflictului.

În esenţă, *lichidarea conflictelor dintre valorile-scopuri, în domeniul tendinţelor, pe planul personalităţii, prezintă acelaşi caracter ca şi armonizarea sau organizarea valorilor--mijloace, pe planul realităţii obiective. Aceeaşi realizare sintetică, aceeaşi activitate inventivă de noi configuraţii şi noi înţelesuri. Aceeaşi conştiinţă pe două planuri diferite.*

Nu putem trece cu vederea *deosebirile* esenţiale între situaţia întâi şi a doua.

În primul caz	În al doilea caz
1. Sistemul de înţelesuri se formează în funcţie de valoarea *tendinţei*.	1. Înţelesul tendinţei înseşi se fixează în funcţie de sistemul central al *eului*.
2. Organizarea se face pe plan *extern*, „tendinţă – fruct”.	2. Organizarea se face pe planul *intern*, ”tendinţă – eu”.
3. Valorile au înţelesul *instrumental*, de mijloace.	3. Valorile au înţelesul de *valori în sine*.
4. Comportarea nu are valoare *instrumentală*.	4. Comportarea are conştiinţa de sine, ca de *valoare etică*.
5. Conflictul se rezolvă prin *ierarhizarea mijloacelor*.	5. Conflictul se rezolvă prin ierarhizarea intereselor, a scopurilor, prin transformarea unui scop într-un mijloc al unei valori.

În ceea ce priveşte funcţia creatoare a inteligenţei şi cea a personalităţii, putem stabili următoarea deosebire : inteligenţa umană creează înţelesurile *obiective*, mai cu seamă pe planul *mintal*, în timp ce caracterul construieşte înţelesurile *subiective pe planul de acţiune*.

De aceea, legea inteligenţei este legea economiei şi a *minimului de efort cu maximum de randament*, în timp ce legea caracterului este a *maximumului de efort în vederea maximumului de valoare*. Prin muncă grea şi istovitoare îşi cucereşte Faust ispăşirea şi dreptul la graţia divină.

Inteligenţa este o funcţie de creare şi organizare a înţelesurilor obiective, teoretice sau practice, personalitatea are o funcţie de creare şi organizare a înţelesurilor normative: etice, logice, estetice, religioase. Şi într-un caz şi în altul, constatăm *aceeaşi activitate de sinteză creatoare a inteligenţei, acelaşi proces dialectic de evoluţie: teză, antiteză şi sinteză.*

În cazul inteligenţei, superioritatea organizării se manifestă în progresul tehnicii şi al ştiinţei, în cazul voinţei, superioritatea sintezei se exprimă în individ prin realizarea înţelepciunii, iar în societate prin realizarea culturii. *Inteligenţă şi înţelepciune, tehnică şi cultură*; două forme de activitate a conştiinţei.

În prefaţa la traducerea *Manualului lui Epictet*, C. Fedeleş ne dă o minunată caracterizare a deosebirilor dintre frontul intelectual şi cel moral al conştiinţei umane:

„Din nenorocire, este tot aşa de adevărat că, oricât s-ar dezvolta şi ar progresa ştiinţa contemporană, va fi desigur o mare problemă să dispunem de cât mai multă ştiinţă, dar cea mai mare va rămâne pururea să ştim *ce facem cu dânsa*? Căci esenţial şi dominant este că noi devenim în fiecare zi mai buni ori mai răi, şi este bine să ne întrebăm sincer seara: azi cum am ieşit? Că personalitatea şi caracterul nostru rezultă necontenit din lupta necurmată a gândului bun cu cel rău, în cugetul nostru, şi nu este indiferent care a biruit azi, fiindcă prin aceasta s-a uşurat ori s-a îngreuiat biruinţa celui de mâine… Că dacă noi ocupăm un front intelectual exterior, de a cărui înaintare depinde progresul ştiinţific, nu trebuie uitat că în acelaşi timp, cu tot ce avem noi mai ales şi mai înalt în fiinţa noastră reprezentăm şi un front moral interior, singurul decisiv, fiindcă de dânsul depinde fericirea noastră. Că ştiinţa dă puteri şi mijloace imense, uluitoare, dar întrebarea chinuitoare rămâne veşnic: în mâna cui şi în ce scop? Că, prin urmare, întreaga valoare a ştiinţei începe de la conştiinţa morală şi de la caracterul celui ce o întrebuinţează şi care după scopul lui o poate transforma imediat într-o binefacere ori un blestem".

„Acest scop *al lui* ori *al nostru*, cu urmări aşa de mari, nu poate, prin urmare, rămâne neglijat. Din contră, el trebuie luminat, cercetat, discutat, civilizat şi deci înălţat."

„A spori ştiinţa exactă va rămâne pururea un înalt imperativ intelectual, baza culturii umane."

„A înălţa conştiinţa morală, caracterul şi personalitatea umană va rămâne pururea cel mai înalt imperativ moral, baza civilizaţiei umane" (pp. 6-7).

Concluzii

a) Perspective în filosofia teoretică

Am stabilit că procesul de formare a noţiunilor psihologice, din ce în ce mai vaste şi mai abstracte, reprezintă un proces de continuă conştientizare. În cazul acesta, rolul psihologiei în evoluţia conştiinţei este considerabil. Trebuie însă să facem o distincţie între *învăţarea* noţiunilor şi *formarea* lor naturală, evoluţia lor organică, rezultată din ciocniri, conflicte şi eforturi intelectuale *personale.*

Ceea ce am stabilit cu privire la viaţa psihică este valabil şi pentru domeniul lumii fizice. A trăi un obiect, a-l avea în conştiinţă şi a fi conştient de el reprezintă categorii de fapte diferite. Înţelesul de obiect ca atare este o treaptă superioară de conştientizare a obiectului. Noi spunem, în cazul acesta, că a sporit conştiinţa noastră despre obiect.

Progresul cunoştinţei ni se înfăţişează în fond ca progres a1 conştiinţei intelectuale. Creaţia noilor înţelesuri din lumea fizică merge paralel cu ascensiunea conştiinţei obiective. Noi înţelegem cu atât mai bine lumea cu cât privirea noastră este mai bine filtrată prin prisma sistemelor conceptuale.

Dacă istoria ştiinţelor poate fi înţeleasă ca o recapitulare a progresului conştiinţei pe planul mintal, conceptual, istoria moravurilor şi biografiile marilor personalităţi morale ne ilustrează procesul formării şi al evoluţiei conştiinţei *etice*. Acelaşi lucru ne poate învăţa şi istoria *artelor*, însoţită de autobiografiile marilor artişti. Trebuie să recunoaştem, însă, că procesele de creaţie etică şi estetică sunt încă puţin elucidate. Sub acest raport, terenul este încă virgin.

Logica, ştiinţa gândirii juste, conştiinţa gândirii ca atare, a apărut înaintea psihologiei. Rolul ei educativ, ca stimulent al conştientizării a fost pus în relief minunat de bine de I. Petrovici: „Această ştiinţă, în afară că materializează aparatul gândirii, făcându-l mai palpabil şi mai clar, în afară că luptă cu izbândă împotriva altei materializări, mai are şi avantajul de a pune raţiunea într-o perspectivă mai bună, pentru a-şi alipi o pornire activă care să execute ordinele ei" (p. 51). Se vede clar avantajul trecerii de la o gândire implicită şi inconştientă de sine ca fapt de gândire la o gândire explicită şi conştientă; căpătăm în conştiinţă multă *claritate*, însoţită de un sentiment de *dominaţie*.

Din cele spuse ni se precizează şi *rolul filosofiei*, disciplină a noţiunilor abstracte şi generale, disciplină a ultimelor principii şi a ultimelor noţiuni. Ea exprimă *efortul suprem de conştientizare*. Erosul filosofic este năzuinţa după maximum de conştiinţă. Suntem de acord cu Fouillé, care spune că „filosofia trebuie să fie de azi înainte concepută ca *voinţa conştiinţei*" (p. XXXI).

Categoriile intelectuale sunt ultimele trepte ale conştiinţei pentru o anumită fază a conştiinţei intelectuale. De aceea ele au rolul de organizare a experienţei ca forme apriorice, nederivate din experienţă. *Prin ele înţelegem toată lumea, fără ca ele să poată fi înţelese prin alte concepte superioare.*

Dacă ar fi să căutam o categorie şi mai înaltă a abstracţiunii sau a conştiinţei filosofice, noi am căuta-o în *înţeles*. Conştiinţa de înţeles sau înţelesul de înţeles ne apare pentru moment ca *o categorie supremă* care îmbrăţişează şi domină toate celelalte categorii. În felul acesta, ea reprezintă un instrument incomparabil de lucru, mijloc de precizare şi de ordine în domeniul intelectual.

b) Perspective în filosofia culturii

Din inteligenţă răsare conştiinţa mijloacelor, în voinţă se naşte conştiinţa scopului şi a acţiunii. Tehnica a transformat lumea, dar n-a ridicat omul decât în modul lui material de existenţă. Personalitatea individului s-a schimbat puţin. Janet are multă dreptate când afirmă că inteligenţa aparţine unui stadiu destul de vechi şi îndepărtat al evoluţiei. Stadiul actual, după savantul francez, este, pentru majoritatea oamenilor, stadiul omului *interesat*, *egoist*. Puţini oameni au trecut în stadiul raţional, al conduitelor *morale*, unde stăpâneşte legea *unităţii*, a *sistemului* (şi a lipsei de contradicţie) şi a *obiectivităţii*. Şi mai puţini se ridică mai sus, spre conduitele *experimentale* şi cele *progresive*.

În lumina celor expuse putem interpreta şi marile evenimente sociale. Frământările de astăzi fac pe unii filosofi să întrevadă o eclipsă a culturii sau chiar un apus al conştiinţei umane în genere, sau al celei occidentale în special. Aprofundarea psihologică a problemelor sociale justifică un pronostic mai optimist. Critica severă a moravurilor nu este numaidecât semnul decăderii morale, ci este mai curând un semn de reacţiune morală, adică de consolidare a conştiinţei morale. Cu cât mai întunecate ne apar realităţile morale,

cu atât mai justificată este dorinţa şi speranţa ameliorării. *Revizuirea scopurilor activităţii, necesitatea şi urgenţa armonizării si a structuralizării valorilor sociale sunt semne ale unei noi conştiinţe colective şi individuale*. Atâtea acţiuni omeneşti care înainte vreme erau îngăduite de conştiinţa socială în exercitarea lor, din cauză că nu existau ca valori „*morale*" – pozitive sau negative –, astăzi sunt cenzurate, din pricină că au căpătat o *semnificaţie etică*.

Înţelegerea transformărilor sociale este mult ajutată de analogia cu crizele sufleteşti individuale. Este suficient să ne gândim la perioada – chinuitoare şi sublimă totodată – a prăbuşirii credinţelor vechi şi a apariţiei unei noi conştiinţe morale în sufletul adolescentului, pentru a înţelege *miracolul* psihologic. În zbucium şi durere se plămădeşte o nouă tabelă de valori. Lumea de astăzi este în căutarea unei spiritualităţi, a unei noi spiritualităţi, a unui om nou. Numai psihologia ne poate face să înţelegem procesul în virtutea căruia „acelaşi" om poate deveni „altul", cum „aceeaşi" lume ne poate apărea ca fiind „alta". Miracolul aparţine conştiinţei.

De mulţi ani asistăm la criză. Cele mai luminate minţi au descris-o şi au încercat s-o explice. Un filosof ea Berdiaeff semnalează începerea unei lupte titanice între om şi natura tehnicizată şi prevede un nou Ev Mediu. Tehnica vrea să aservească pe om, să-1 transforme în automat. „Maşina vrea ca omul să adopte imaginea şi asemănarea sa" (p. 20). Spiritualul îşi reclamă drepturile.

Savantul Carrel atrage de asemenea atenţia lumii asupra primejdiei grave în care se află civilizaţia noastră şi ajunge la concluzia că: „Atenţia umanităţii trebuie să treacă de la maşină şi de la lumea fizică spre corpul şi spiritul omului" (p. VII).

Putem oare schimba cursul istoriei? Putem dirija destinul nostru? Iată întrebări arzătoare care se pun în faţa conştiinţei noastre.

Gânditorul francez Paul Valéry se întreabă dacă omul este capabil să sesizeze mersul spiritului şi să-l dirijeze. Şi spre care scop? Este oare posibilă *o politică a spiritului*?

C. Rădulescu-Motru pune aceeaşi întrebare la care răspunde afirmativ: *omul îşi poate făuri destinul*. Destinul individual „dobândeşte înţeles prin contopirea lui în destinul neamului întreg din care face parte" (B, p. 247).

Faptul că în zilele noastre s-au înmulţit scrierile asupra destinului omenesc merită subliniat ca fapt foarte semnificativ. *Problema destinului este conştiinţa acţiunii şi a scopurilor, într-un cuvânt este conştiinţa personalităţii întregită în dimensiunea ei temporală*. Putem răspunde la această întrebare: *omul se poate conduce atâta timp cât are conştiinţa superioară a conduitei sale.*

Politica statelor ia o nouă înfăţişare, contrară liberalismului din trecut, sistemului „*laissez-faire, laissez-passer*" în domeniul economic, moral, social şi politic.

Întrebarea de astăzi nu este: „*Cum să procedăm ?*" ci: „*Ce să facem ?*". În societăţile de astăzi se făuresc noile scopuri ale umanităţii, noile *direcţii ale spiritului*, o nouă tehnică politică. Acţiunea individului nu mai este lăsată la voia întâmplării ci este supusă tot mai mult controlului. Educaţia inteligenţei face loc educaţiei caracterului şi a personalităţii. Statul îşi propune să modeleze pe cetăţean în sensul sinergiei colective. Legislaţia de astăzi tinde a subordona dreptul civil dreptului public. Din durerile de astăzi se naşte o nouă lume.

Problema destinului, deci, este indisolubil legată de nivelul de conştiinţă.

Ca psihologi, nu putem reduce antagonismele sociale exclusiv la diferenţe de nivel economic. În orice caz, şi aici apare circuitul închis obişnuit, condiţiile economice influenţează universul psihic, iar nivelul psihologic explică în mare parte diferenţele economice. Neînţelegerile apar aici. Aşa se explică încercările statelor de astăzi de a nivela diferenţele. Valoarea economicului trebuie înţeleasă mai cu seamă ca *mijloc* de realizare a unei *ridicări de nivel în conştiinţa* celor mulţi. Acest adevăr răsare şi mai evident din

importanţa care se atribuie din ce în ce mai mult *educaţiei*. Învăţământul capătă un rol cultural de prim rang. Contrar părerilor unui Gustave le Bon, după care educaţia ar fi un proces de *automatizare*, de trecere a fenomenelor de conştiinţă în inconştient, noi credem că *educaţia este mai ales un proces de ridicare progresivă a omului pe treptele conştiinţei*. Opera educativă este sterilă atât timp cât şcoala nu este înţeleasă ca *factor de conştientizare*. Noile baze ale şcolii trebuie aşezate pe acest adevăr. Se cere cultură *organică*, *asimilată*, *integrată*, *personalizată*. Cunoştinţa trebuie să se transforme prin şcoală în valoare autentică şi personalitatea să ia forma etică. Scopul este clar, rămâne problema grea a mijloacelor.

Ridicarea omului nou se va face încet. În mod absolut şi logic, omul nou este rezultatul educaţiei profesorului nou, iar profesorul nou trebuie să fie un rezultat al elevului nou. Logic nu se poate ieşi din aceste circuite. Fireşte că aceste cercuri vicioase nu sunt absolute şi progresul totuşi se face. O dublă presiune din partea societăţii, prin stat şi prin familie, se exercită în acelaşi timp asupra elevului şi asupra profesorului.

Mai subliniem un adevăr important: *evoluţia nu se face într-un ritm uniform*. Există faze de izbucniri şi prefaceri rapide urmate de modificări lente. Se poate întâmpla ca şi în evoluţia conştiinţei colective, forma superioară a vieţii, să existe un fel de mutaţii bruşte, conştientizări subite, iluminaţii unice, întocmai ca în sufletul adolescentului.

c) Perspective psihologice

Înţelegerea progresului conştiinţei ca o succesiune de trepte, de înţelesuri, din ce în ce mai înalte şi mai cuprinzătoare, are importante consecinţe psihologice. Metodele de determinare a nivelului de inteligenţă nu reprezintă astăzi secrete pentru nimeni. În lumina analizelor făcute, determinarea nivelului inteligenţei se confundă cu diagnosticarea *nivelului de conştiinţă intelectuală*.

Greutatea mai mare o prezintă domeniul caracterului. Activitatea conştiinţei – în aspectul ei caracterologic – a fost prea puţin studiată. Rămân încă multe probleme de rezolvat. Care sunt treptele mai importante în dezvoltarea caracterului? Care este raportul dintre dezvoltarea inteligenţei şi a caracterului? Care sunt metodele de determinare a acestor trepte? Rămâne de făcut *o scară metrică a personalităţii*. Rămâne de inventat un mijloc de măsurare *a altitudinilor personalităţii*.

În mod empiric am putea răspunde acum că nu există o corelaţie prea strânsă între dezvoltarea acestor două moduri ale conştiinţei: inteligenţa şi personalitatea. Mai putem adăuga că cultura noastră a neglijat din cale-afară de mult cultivarea personalităţii şi din această cauză indivizii rămân, în majoritatea lor, *arieraţi* sub raportul caracterului şi al afectivităţii. Poate că nici educaţia nu poate face prea mult fără o schimbare structurală a societăţii.

Una din cele mai grave probleme psihologice de azi credem că este *problema arieraţiei personalităţii şi determinarea ei*. Există atâţia indivizi normali sub raport intelectual şi infantili din punct de vedere afectiv.

Emotivitatea poate fi utilizată ca simptom important pentru diagnosticarea personalităţii. *Lipsa* sau diminuarea ei poate reprezenta incapacitatea de ascensiune, prin lipsa de întrevedere a unor posibilităţi superioare; ea mai poate însemna şi capacitatea superioară de soluţionare de probleme. Emotivitatea este semnul că individul se află *între două stadii*: întrevede posibilitatea unor soluţii superioare, fiind însă incapabil momentan a le rezolva. În cazul acesta, emotivitatea – semn actual de dezorganizare sufletească – poate servi drept *etapă spre o organizare superioară*. Ambele consideraţii ne pot duce departe spre o filosofie practică a vieţii; locul acesteia, însă, nu este aici.

d) Perspective practice

Modul nostru de interpretare lămureşte, credem, multe din mecanismele *patologice*, mai cu seamă din acelea evidenţiate de psihanaliză. Imposibilitatea unei integrări superioare duce la disocieri ale personalităţii, la isterii, neurastenii şi la foarte multe alte tulburări funcţionale. Readucerea în conştiinţă a „complexelor", adică reajustarea sistemelor psihice, nu se poate face decât prin aservirea totală a sistemului rebel unei conduite superioare, prin transformarea unei tendinţe din scop în mijloc. Psihoterapia are mult de profitat din elucidarea acestor mecanisme.

Se poate vedea uşor importanţa *educaţiei morale* pentru sănătatea şi echilibrul psihic al individului. Este de nepreţuit folosul *direcţiei* morale pentru o conştiinţă labilă şi şovăitoare. Adevărata *asistenţă psihologică* trebuie înţeleasă mai cu seamă în felul acesta. Este o datorie elementară ca o conştiinţă să nu fie lăsată în părăsire, să se abată în conflicte insolubile sau să se dizolve în compromisuri şi *deviaţii antisociale*; ea trebuie ajutată, susţinută şi supravegheată de un *director moral de conştiinţă*. *Medicul şi educatorul* au mult de făcut în această direcţie.

DINAMICA FENOMENULUI DE CONŞTIINŢĂ *

Prin studiul de faţă încerc să arunc o privire de ansamblu asupra procesului dinamic al relaţiei individ – mediu, subiect – obiect, eu – lume. Funcţia psihică umană menită să regleze acest raport dinamic este *conştiinţa*. Prin efortul informaţional al conştiinţei, persoana creează modelele cât mai obiective ale naturii lucrurilor şi fenomenelor, efectuând şi controlul asupra modului de ajustare, acomodare a conduitei la natura situaţiei.

Problema conştiinţei are un lung trecut filosofic şi metafizic, reprezentând în acelaşi timp o piatră de încercare pentru psihologi. A fost o perioadă când conştiinţa reprezenta centrul preocupărilor psihologice şi izvorul principal al informaţiei obiective, ştiinţifice despre lume şi despre subiect. Din această extremă s-a trecut la o psihologie fără conştiinţă sau la o conştiinţă epifenomenală. Reintroducerea în psihologie a problemei conştiinţei a fost determinată în mare măsură de *relativizarea* fenomenului de conştiinţă. S-a renunţat la necesitatea de a hotărî dacă un fenomen psihic este conştient sau nu. Am ajuns să înţelegem că o stare poate fi mai mult sau mai puţin conştientă *în raport* cu o altă stare psihică. Astfel, prin introducerea noţiunilor de nivel psihic sau de nivel de conştiinţă, ca şi prin instaurarea noţiunii de inconştient sau subconştient, fenomenul de conştiinţă şi-a dobândit dreptul de cetăţenie în psihologia ştiinţifică. Este interesant de adăugat că, după ce am trecut pragul conştiinţei spre subsolul vieţii psihice, tindem, în sensul opus, spre determinarea unei trepte superioare, de *supraconştiinţă*.

Semnalăm o a doua restructurare importantă a psihologiei: cercetarea individului în *legătura sa organică cu mediul*. Conduita dobândeşte o semnificaţie numai în raport cu o situaţie, iar semnificaţia situaţiei izvorăşte din raportarea ei la subiect. Mediul anonim devine „ambianţă", *die Welt* devine *die Umwelt*, obiectul se transformă în corelat al subiectului şi invers. Conştiinţa încetează de a fi o funcţie izolată şi enigmatică, invizibilă şi insesizabilă şi se transformă într-o funcţie a personalităţii, într-un corelativ activ al mediului, într-o replică dinamică a ambianţei în care se află în mod organic integrată. Explicaţia conduitei nu o mai căutăm în monologul conştiinţei, ci într-un dialog între ambianţă şi persoană.

O viziune de ansamblu, de ordin filogenetic şi ontogenetic, ne îndreptăţeşte să încercăm o precizare atât a stadiilor de dezvoltare a psihicului – implicit a conştiinţei – cât şi a oscilaţiilor acesteia în cadrul aceluiaşi stadiu ontogenetic. O asemenea încercare, de mare anvergură însă, este legată de numele lui Pierre Janet. Cred că nu ieşim din limitele ştiinţei psihologice dacă acceptăm cele trei noţiuni, de inconştient, conştiinţă şi supraconştiinţă, ca trei trepte foarte generale ale psihicului uman.

Consider, totuşi, că astăzi nu putem rămâne la această simplă diferenţiere *statică*. În cele ce urmează voi schiţa câteva aspecte dinamice ale conştiinţei.

Dinamica personalităţii reflectată în ceea ce numim conştiinţă ne apare ca supusă unui ritm necontenit, unei pulsaţii de polarizare şi depolarizare pe linia polarităţii subiect – obiect, individ – mediu, eu – lume. Polarizarea se manifestă prin scindarea conştiinţei, prin crearea şi creşterea distanţei dintre subiect şi obiect şi detaşarea progresivă a imaginii

---

* *Lucrări ştiinţifice ale cadrelor didactice*, Institutul Pedagogic de 3 ani, Suceava, vol. II, 1971.

şi semnificaţiei obiectului de obiectul imaginii şi semnificaţiei. Depolarizarea se manifestă prin apropierea, până la fuziune şi contopire, a subiectului cu obiectul. Acest ritm se efectuează filogenetic şi ontogenetic pe două trepte distincte : pe treapta inferioară a acţiunii, pe plan pragmatic, şi pe treapta superioară a gândirii, pe plan mintal.

Schema pe care o prezentăm se sprijină pe ideea fundamentală a unităţii organism – mediu, subiect – obiect. Aceste două relaţii sunt *complementare*, ceea ce ne face să înţelegem că subiectul se cunoaşte prin obiect şi obiectul prin subiect.

O altă idee care ne vine în ajutor este aceea semnalată de Jean Piaget, a echilibrului dintre asimilare şi acomodare. Joncţiunea dintre tendinţele individului şi natura obiectului sau a situaţiei nu se produce automat, spontan şi nici infailibil. Contradicţiile necontenite ivite din nepotriviri între aceşti doi termeni complementari servesc de imbold, de motivaţie, spre căutarea unor forme superioare de adaptare şi echilibru.

Cum se prezintă dinamica polarizării şi depolarizării conştiinţei ?

1. Simplificând descrierea şi caracterizarea, am putea caracteriza prima fază prin *sincretism* psihic, prin lipsa de polarizare, prin unitate nediferenţiată, specifică fazei instinctuale a psihicului animal, fazei de fuziune afectivă şi intelectuală a copilului mic, fazei adultului denumit „primitiv" de şcoala sociologică franceză şi caracterizat prin operaţii prelogice, supus legii participaţiei ; sincretismul apare în stări de minimă tensiune, de vis, visare sau hipnoză, în stările de denivelare şi regresiune psihică, în trăiri pasionale, deliruri, onirism şi schizofrenie.

În această fază sau în aceste stări temporare se produce fuziunea dintre individ şi situaţie, dintre subiect şi obiect. Omul confundă realitatea cu dorinţele şi visurile sale, imaginea obiectului cu obiectul imaginii, vede o legătură materială şi similitudine între cuvânt şi obiect, între simbol şi realitatea simbolizată.

2. Ieşirea din această fază sau stare a contactului *direct* al subiectului cu obiectul se face la omul normal în genere cu preţul unor *conflicte* dintre individ şi situaţie. Aceste conflicte duc spre *medierea* şi distanţarea relaţiilor dintre subiect şi obiect, spre o obiectivare progresivă a situaţiei. *Posibilul* îşi face loc alături de real şi dincolo de acesta. Se creează o lume *interioară* a gândirii, a imaginaţiei şi a jocului.

Obiectivarea, însă, rămâne încă în mare măsură subiectivistă, *egocentrică*. Afectivitatea încă domină şi deformează semnificaţiile obiective, proiectând asupra lumii dorinţele şi temerile noastre. Polul subiectiv al sensului îl domină pe cel obiectiv al semnificaţiei. Fenomenul proiectării şi raţionalizării demonstrează existenţa participării în mare măsură a intereselor noastre subiective la constituirea semnificaţiilor obiective.

Faza polarizării prin separarea aspectului subiectiv de cel obiectiv este încă dominată de asimilarea obiectului de către schemele, tendinţele şi atitudinile subiectului. Este ceea ce numim *egocentrism*. Existenţa acestei faze explică relaţiile dintre inconştient şi conştient şi întreaga terapie psihanalitică. Conştientizarea „complexelor" nu este decât stimularea actului de polarizare a conştiinţei, act care instaurează implicit raporturi mai echitabile între eu şi altul, între persoană şi lume. Psihologia analitică a lui Jung pune în evidenţă existenţa arhetipului, a realităţii numită „imago", realitate exterioară interiorizată în psihicul uman şi corelată cu tendinţele biologice ale omului. Tehnica proiectivă urmăreşte distingerea şi izolarea a ceea ce este subiectiv din interpretarea situaţiei obiective şi, prin această discriminare, dezvăluie diagnosticul personalităţii. Psihologul tinde astfel să descopere persoana în percepţia realităţii obiective, aşa după cum zoopsihologul surprinde psihicul animal din analiza *Umwelt*-ului, iar psihanalistul motivaţia adâncă din imaginile onirice. Înţelegerea completă a unei stări de conştiinţă nu se poate obţine fără analiza atentă a corelatului ei obiectiv, fără cunoaşterea situaţiei respective.

Această fază a polarizării conştiente, a discriminării obiectului de subiect se instaurează progresiv prin interiorizarea operaţiilor concrete şi transformarea acestora în operaţii *mintale*. Conflictele dintre om şi ambianţă devin contradicţii ideale. Se întrevede apariţia unei cenzuri efectuată de o instanţă superioară, de un Super-Ego. Dar apariţia şi instaurarea acestei instanţe presupune o depolarizare anterioară.

3. Ceea ce consider mai important pentru înţelegerea unei noi faze de depolarizare este faptul că rezolvarea contradicţiilor şi efectuarea sudurii necesare între aspiraţiile persoanei şi soluţia oferită de realitate se efectuează printr-o *sinteză* propriu-zisă, creatoare, pe plan mintal, ideal. Sinteza apare în urma unei căutări, adesea îndelungate, a unei frământări, uneori dureroase, şi se caracterizează printr-o iluminare, străfulgerare, aderare totală la soluţia căutată. Este momentul care a declanşat lui Arhimede strigătul „Evrika!", stare cunoscută oricărui creator în ştiinţă, artă şi în alte domenii ale vieţii.

Caracteristica acestui fenomen este sudarea subiectului cu obiectul. Spre deosebire însă de prima fază, sincretică, subiectul nu mai rămâne individualitate, ci devine o personalitate; obiectul nu mai este un lucru sau o situaţie cu o valenţă individuală de satisfacţie, ci o *valoare*, cu caracter supraindividual şi impersonal. Pare paradoxală această transformare a personalităţii în fiinţă impersonală şi a realităţii concrete şi individuale într-o lume de valori universale. Culmea personalităţii – o trăire depersonalizată! Culmea obiectivităţii – o lume de valori!

Platon ne sugerează ideea unei viziuni a lumii valorilor iar existenţialiştii – semnificaţia sesizării intuitive a unei esenţe, a unei valori obiective şi de sine stătătoare. Unii filosofi creează noţiunea de intuiţie intelectuală.

Părăsind filosofia şi trecând în lumea psihologică a creaţiei ştiinţifice şi artistice, constatăm existenţa unor stări indivize şi sintetice, fenomenul dispariţiei distanţei dintre subiect şi obiect, stare de contopire specifică intuiţiei creatoare.

4. Aceste stări de scurtă durată şi de înaltă tensiune, de supraconştiinţă, sunt urmate de o nouă polarizare critică în lumina unor norme supraindividuale. Atât obiectul cât şi subiectul dobândesc, pe plan logic şi discursiv, o nouă semnificaţie, în contextul unor norme durabile, universale, raţionale şi demonstrabile, adică obiective. Echilibrul dintre asimilare şi acomodare ia o formă superioară, spirituală. Putem oare numi această fază sau stare, fază şi stare supraconştientă? În loc de supraconştiinţă psihică, cred că este mai potrivit să vorbim despre o conştiinţă noologică, precedată de o conştiinţă biologică, individuală.

Prin conştiinţa spirituală am ajuns la pragul superior al domeniului psihologic, în imediată vecinătate cu axiologia, cu logica, etica, estetica şi sociologia, la limita psihică, unde personalitatea devine impersonală sau suprapersonală şi socială.

În concluzie, activitatea dinamică a conştiinţei ne apare ca un proces dialectic, ca o spirală care începe la nivelul de acţiune, ca o trăire difuză şi nediferenţiată, pentru a se polariza şi diferenţia într-un eu individual şi o lume concretă, reluând apoi, pe plan mintal şi calitativ superior, acelaşi ritm de polarizare intuitivă şi polarizare critică, discursivă, în lumea valorilor suprapersonale.

SENS ŞI SEMNIFICAŢIE *

Plecând de la ideea unităţii dinamice organism – mediu, considerăm că apariţia semnalului în actul reflexului condiţionat declanşează prima polarizare a psihicului. Distanţa dintre semnal şi satisfacţie (sau nonsatisfacţie) se traduce prin diferenţiere între individ şi situaţie.

Transformarea semnalului în simbol lingvistic produce o altă sciziune importantă: subiect – obiect. Prima formă a polarităţii subiect – obiect se efectuează în contact cu realitatea externă: obiectul conştiinţei apare ca deosebit de conştiinţa de obiect (percepţie, imagine, reprezentare). În contact cu alţii se diferenţiază polaritatea „eu" – „altul".

Polarizarea dinamică a conştiinţei în cadrul unităţii fundamentale de *înţeles* corespunde deosebirii dintre sens şi semnificaţie.

1. Lucrarea lui C.K. Ogden, şi I.A. Richards *Înţelesul înţelesului* ne prezintă 16 înţelesuri ale înţelesului. Dicţionarul filosofic al lui A. Lalande ne spune că limba curentă nu deosebeşte înţelesurile de sens, semnificaţie, valoare, accepţiune. Vocabularul psihologic al lui H. Piéron (E) nu ne oferă nici el vreo orientare în acest domeniu. Merită, însă, de reţinut înţelesul de simbol ca „semn având funcţia de a reprezenta un obiect, un act, o situaţie, o noţiune şi de a i se substitui, dacă este cazul" (E, p. 388). Termenul de simbol îl folosim atunci când semnul are un caracter de imagine şi are o legătură de asemănare cu ceea ce simbolizează. La simbol, deci, avem o asemănare între obiect şi semn; el este, după expresia lui Pierre Janet, un „portret al sentimentului". Alte semne nu comportă asemănare. Numai la om, însă, poate fi vorba de semn, la animale nu există decât „semnale", fiindcă aceste fiinţe nu au înţelesul de semn, ca fiind deosebit de obiectul pe care îl semnifică. În lucrarea *Formarea simbolului la copil*, Jean Piaget ne oferă un înţeles larg al funcţiei simbolice ca „proces progresiv de diferenţiere între «semnificant» şi «semnificat». Acest proces de diferenţiere şi distanţare progresivă se constată la copil în imitaţia unui model absent, în joc, în imaginaţie şi chiar în vis. Cu dobândirea limbajului intrăm în sistemul semnelor colective. Totuşi şi Piaget atribuie semnului un caracter convenţional pe baza unui raport social, în timp ce simbolul, fiind „motivat", conţine o asemănare între semnificat şi semnificant; de aceea el poate fi produs al unei gândiri pur individuale (C, pp. 103-104).

Varietatea definiţiilor, a înţelesurilor, privind înţelesul de înţeles, ca şi a înţelesurilor de semn, simbol sau semnificaţie, face pe Ogden şi Richards să declare: „Expunerea ne constrânge să părăsim pentru moment însuşi termenul de «înţeles», substituindu-i alţi termeni, ca «intenţie», «valoare», «referent», «emoţie», termeni care se pot folosi ca sinonime sau ca simboluri mai largi" (p. 249).

---

* Comunicare ţinută la Institutul de Psihologie de la Jena, R.D.G., la 25 august 1968 şi publicată în *Revue Roumaine des Sciences Sociales*, Série de Psychologie, vol. XIII, 1, 1969, pp. 55-61, cu titlul „Sinn und Bedeutung".

Asemenea declaraţie ne obligă să ne oprim asupra ei. Este oare cazul să renunţăm la termenul de înţeles, sens sau semnificaţie fiindcă este greu sau nu este cu putinţă să-l definim? Cred că trebuie să deosebim din capul locului câteva categorii de sisteme de referinţe: 1) obiect (sau „denotat"), adică *obiect al înţelesului*, 2) percepţie sau noţiune care reflectă obiectul, adică *înţelesul de obiect*, şi 3) semnul, cuvântul, care mediază relaţia între înţelesul de obiect şi obiect al înţelesului.

Trebuie să observăm, ca primă constatare, că obiectul luat izolat nu are sens sau înţeles prin el însuşi; obiectul *există*. Nu ne putem întreba care este înţelesul lunii; ea există. Înţeles nu poate avea decât starea psihică ce se află în relaţie cu luna, noţiunea care reflectă sau cuvântul care desemnează luna şi exprimă noţiunea. Aceasta credem că este clar. Ne întrebăm, de exemplu, asupra semnificaţiei unui scaun, aşezat într-un anumit loc, numai dacă prin aceasta scaunul semnifică anumită intenţie din partea cuiva, raportată la un obiect sau la o situaţie.

Care poate fi înţelesul înţelesului însuşi, sensul sensului sau semnificaţia semnificaţiei? Aşa după cum obiectul material nu poate avea sens în el însuşi, nici sensul sau înţelesul nu pot avea sau păstra vreun sens decât în raport cu *altceva*, să fie „înţeles de ceva".

Ne punem totuşi întrebarea dacă n-am putea vorbi de înţeles al înţelesului, aşa după cum vorbim despre reflecţia asupra reflecţiei, despre gândire care se gândeşte pe ea însăşi. Nu putem afirma aici mai mult decât atât: înţelesul (ca şi obiectul) există şi ca atare poate fi descris, analizat şi explicat, dar el nu se poate explica şi defini pe el însuşi, rămânând ceea ce a fost sau fără a se crea un alt înţeles, ceea ce este echivalent cu un nonsens.

Pe lângă aceasta, înţelesul ne apare ca cea mai vastă categorie psihologică. De aceea, probabil, nici nu poate fi definită, aşa cum nu putem defini existenţa, realitatea.

În studiul „Conştiinţă şi inconştient" (v. pp. 91-147), consideram conştiinţa ca o lume a înţelesurilor, a sistemelor de referinţe. Aşa, de exemplu, animalul îl pot gândi ca fiinţă fizică, materială, ca noţiune sau cuvânt în funcţie de sistemul de referinţe, de „planul de conştiinţă" pe care situez obiectul. „Dacă funcţia conştiinţei – o spun în studiul citat – constă în stabilirea de relaţii, un act relaţional este un act de înţelegere [...]. Actul de înţelegere este o integrare a unui fenomen într-un sistem de relaţii [...]. Este normal, aşadar, să privim conştiinţa ca o *activitate de înţelegere*" (p. 103). Mai departe, mai adăugăm: „Din analiza conştiinţei se schiţează două momente fundamentale ale conştiinţei diferenţiale: gândirea şi acţiunea, înţelegerea şi realizarea, inteligenţa şi voinţa" (p. 109).

Înţelesul nu este ceea ce este decât prin *altceva*, la care se referă, pe care-l conţine, prin relaţia din care răsare. Înţelesul rezultă dintr-o relaţie al cărei specific o constituie natura obiectelor aflate în relaţie. Obiectul de conştiinţă este un termen, iar conştiinţa de obiect este un alt termen al relaţiei.

2. Când vorbim despre înţeles, sens sau semnificaţie, nu putem separa aceşti termeni care constituie unitatea indisolubilă a înţelesului. Sediul înţelesului nu se află nici numai în obiect, nici în concept, nici în cuvânt; înţelesul reflectă natura fiecărui termen şi rezultă din relaţia dintre aceste elemente.

Trebuie, deci, să ne ferim de exemplificări care ne duc spre probleme insolubile, fiind greşit puse, de exemplu: cum un semn sau o noţiune reflectă înţelesul unui obiect? Obiectul, prin reflectarea lui într-o noţiune, devine obiect de înţeles, obiect al noţiunii, iar noţiunea, prin reflectarea în ea a obiectului, devine înţeles de obiect, noţiune de obiect.

3. A treia constatare pe care o facem este că fiecare termen al relaţiei îşi dobândeşte sensul sau semnificaţia în funcţie de sistemul de referinţe în care se situează. O masă poate fi „mobilă", „obiect de artă", „combustibil" etc. Ea poate fi scumpă pentru mine, ca o

amintire plăcută, sau poate fi obiect dezagreabil, în funcţie de sistemul intern al dinamicii afective. De aceea, în cadrul sistemului general al funcţiei instrumentale de comunicare, pe care îl are limbajul, putem deosebi – după Ombredane – mai multe funcţii ale limbajului : afectivă, ludică, practică sau pragmatică, reprezentativă şi dialectică. Limbajul inconsistent al adultului civilizat sau necivilizat este un joc al adultului, de aceeaşi natură ca şi jocul copilului, când semnul se desprinde de obiect şi situaţie, creând premisa unui nou sistem de referinţe, al relaţiilor semnelor între ele şi al unor relaţii mai adecvate între semn şi obiect. Această idee am dezvoltat-o în studiul „Conştiinţă şi inconştient" unde obiecţia făcută de mine lui E. Mach vizează confuzia planurilor de înţeles. De asemenea, în studiul „Despre paradoxe" (F) încerc să explic paradoxurile prin confuzia dintre „planurile de înţeles", dintre sistemele de referinţe, scheme de trepte ierarhice şi planuri de conştiinţă (F, p. 4). Contradicţiile care stau la baza paradoxurilor pot fi evitate prin discriminarea planurilor de înţeles, a sistemelor de referinţe. Planurile se pot situa nu numai pe dimensiunea orizontală, ci şi pe cea verticală, a conştientizării progresive, când un înţeles se lămureşte printr-un alt înţeles, superior, acesta, la rândul lui, rămânând nelămurit până ce devine el însuşi obiect de conştiinţă semnificat printr-un semn suprapus.

4. A patra observaţie. Plasticitatea şi mobilitatea de înţelesuri ale aceloraşi semne fac ca pe planul conştiinţei să apară când un element, când altul. După cum este şi firesc, ceea ce interesează pe om, în primul rând, sunt obiectele, realităţile lumii externe („denotatul") şi nu semnele prin care acestea sunt evocate, semnificate. Iată de ce suntem înclinaţi să neglijăm prezenţa şi importanţa semnelor. Noi vedem, auzim, concepem *prin* semne, în *afară* şi *dincolo* de ele. Aşa se întâmplă, de altfel, şi în procesul de învăţare, când automatismele eclipsează treptat prezenţa termenilor intermediari, instrumentali, atenţia fixându-se numai asupra scopului, rezultatului. De aceea, şi percepţia vizuală nu ne relevă *imaginea retiniană,* ci *prin* aceasta (ca şi cum ar fi transparentă) sesizăm *obiectul* imaginii, deşi imaginea retiniană, împreună cu alte semne senzoriale, motorii, ne semnifică culoarea, mărimea, forma şi distanţa obiectului. Este interesant, de exemplu, modul cum un semnal de distanţă ne creează înţelesul de mărime sau invers. Auzind un cor aflat în spatele scenei, putem avea înţelesul intensităţii descrescânde a unui cor nemişcat sau, invers, înţelesul distanţei crescânde faţă de un cor cântând cu aceeaşi intensitate.

5. În fine, ultima observaţie se referă la structura psihologică a înţelesului. În acest domeniu, după părerea noastră, se comit greşeli care explică impasul în care se află unele probleme. Astfel, de exemplu, o problemă importantă este aceea a declanşării acţiunii de către actele de gândire şi simbolurile intelectuale. Aici se pune problema relaţiilor dintre afectivitate şi gândire. Dacă separăm aceste activităţi psihice, numeroase probleme devin insolubile. Or, atât o stare afectivă, cât şi una intelectuală, reprezintă relaţii care dau naştere la înţelesuri. Orice înţeles are un fond afectiv şi un conţinut intelectual ; primul are un caracter primar, nediferenţiat, nespecific şi difuz, al doilea – caracter secundar, diferenţiat, specific. Primul reflectă mai ales relaţia directă subiect – obiect, al doilea reflectă verigile instrumentale, care se interpun între subiect şi obiect, mediind relaţia primară subiect – obiect.

Psihologul sovietic A.N. Leontiev, în lucrarea sa *Problemele dezvoltării psihicului* (1959), deosebeşte sensul de semnificaţie, înţelegând prin sens atitudinea subiectului faţă de obiect, atitudine dictată de o necesitate vitală. Avem, deci, sensul ca valoare afectivă a raportului şi semnificaţia ca sistem de relaţii obiective. Distincţia făcută de Leontiev este identică cu a noastră semnalată în studiul „Caracterele afectivităţii" (v. pp. 185-218).

În sens, ne interesează, în mod direct, obiectul însuşi prin *valoarea* pe care o prezintă în raport cu necesităţile noastre biologice, în timp ce semnificaţia obiectului se formează indirect, prin intermediul legăturii obiectului cu alte obiecte. Sensul exprimă ponderea *subiectivă*, iar semnificaţia latura *obiectivă* a înţelesului. Raporturile dintre sens şi semnificaţie traduc relaţiile dintre individual şi social, dintre stratul orectic, conativ şi cel noetic, dintre timopsihism şi noopsihism.

6. Diferenţierile de mai sus ne deschid, credem, calea unei înţelegeri mai clare a diferitelor fenomene psihice, normale şi patologice. Astfel ne explicăm mai bine caracterul de prezenţă materială şi obiectivă sugerat de imaginile din vis, provocat de stări de emoţie sau oboseală. Ne explicăm mai bine halucinaţia, delirurile de interpretare şi numeroasele cazuri de regresiune psihică.

Îmi permit să ilustrez cele spuse printr-un exemplu din viaţa de laborator a câinilor lui Pavlov. Un câine, în loc de a saliva la un excitant luminos, începe să lingă becul aprins. Se poate spune că la acel câine a dispărut diferenţierea dintre „semnal" şi hrană; el a confundat semnalul obiectului cu obiectul semnalizat.

Cum se explică rolul, funcţia jocului, dacă nu prin încercarea de a detaşa simbolul de realitate, prin crearea unei lumi „ca şi cum"? Acelaşi rol îl are şi arta în toate formele ei de expresie.

Mai adăugăm o constatare practică. În procesul instructiv-educativ noi nu creăm numai semnificaţii, înţelesuri obiective şi pur intelectuale, nu transmitem numai informaţii, cunoştinţe, ci formăm şi convingeri. Dacă o convingere are nevoie de un fundament logic, îşi dobândeşte caracterul de direcţie şi intensitate prin fondul afectiv pe care se ancorează. De aceea, pe lângă argumentare logică, noi înduplecăm pe cineva pe cale de persuasiune, cale afectivă. Puterea noastră de convingere se exprimă prin gest, intonaţie, întreaga gamă de expresii care constituie fondul afectiv, timic al cunoştinţelor transmise, atitudinea faţă de conţinutul intelectual, al informaţiei, adeziunea faţă de ştiinţa obiectivă. În felul acesta, cunoştinţele dobândesc adâncimea şi trăinicia necesară.

În concluzie, studiul personalităţii, în aspectele normale şi patologice, genetice şi structurale, longitudinale şi transversale ale acesteia, nu este valabil decât ţinând seama de etapele şi dinamica elaborării „lumii interne".

STRUCTURA ŞI ORIENTĂRILE PERSONALITĂŢII*

Abordarea ştiinţifică a personalităţii ne oferă de la început un aspect paradoxal, contradictoriu: fiind o preocupare centrală a psihologiei, ar fi firesc ca oamenii de ştiinţă să fie de acord cu privire la natura obiectului lor de investigaţie şi să fi ajuns, până astăzi, la o precizie, atât sub raport ontologic cât şi sub cel metodologic al cercetărilor. Or unanimitatea există numai cu privire la constatarea diversităţii semnificaţiilor, privind atât structura, dezvoltarea, cât şi metodele de cercetare a personalităţii.

Conceptul de structură, în procesul lui de structurare a înţelesului, este uneori identificat cu configuraţie, construct, sistem sau model. Ultimul termen „se impune – credem – datorită tendinţei, din ce în ce mai intense şi mai generale, din toate ştiinţele, de a se codifica informaţia în cadrul unui sistem logico-matematic, precis şi unanim acceptat" (D, p. 132). Termenul de model îl putem deci folosi şi în abordarea structurii personalităţii. Conceptul de personalitate implică o anumită stabilitate a conduitei, într-o perioadă de timp şi în diferite situaţii. De aceea, putem adopta definiţia lui H. Kendler a personalităţii ca „organizare a modelelor de conduită care caracterizează o persoană ca individualitate într-o diversitate de situaţii" (p. 445).

Asociaţia de Psihologie Ştiinţifică de Limbă Franceză a dezbătut, în anul 1964, la Liège, problema modelelor personalităţii şi a ajuns la concluzia deprimantă că „nu este posibil pentru moment de a se ajunge la un model unic al personalităţii" (Lagache, p. 127). Eterogenitatea modelelor reflectă deosebirile privind semnificaţia însăşi a personalităţii: acelaşi termen cu semnificaţii diferite în contexte diferite. Divergenţele sunt nenumărate: numărul mare de definiţii ale personalităţii, lipsa de precizie a înţelesurilor de personalitate, persoană, personaj, eu-subiect (fr. *je*), eu-obiect (fr. *moi*), caracter, temperament, inteligenţă şi altele. Această constatare, însă, nu poate deprima şi zăvorî pe un om de ştiinţă în poziţia resemnată de *ignorabimus*.

Adoptăm atitudinea înţeleaptă a lui Joseph Nuttin: „În psihologia personalităţii ne aflăm astăzi în faza de defrişare preliminară" (Lagache, p. 145). De aceea, considerăm că este mai util să examinăm natura divergenţelor în problema structurii şi dezvoltării personalităţii, pentru ca, determinate fiind natura şi cauzele acestei eterogenităţi, să încercăm a surprinde firul conducător spre o sinteză a contradicţiilor existente, sinteză care să ne permită făurirea unui model unitar al personalităţii.

1. Complexitatea problemei

1. Una din dificultăţile în făurirea modelului personalităţii este de natură epistemologică. Dacă ştiinţa, în finalitatea ei, tinde spre cunoaşterea cât mai obiectivă a realităţii, oferind omului, în cadrul determinismului şi legităţii fenomenelor, posibilităţi de prevedere şi

* *Problemele fundamentale ale psihologiei*, Editura Academiei, Bucureşti, 1980.

transformare a realităţii, înseamnă că şi natura informaţiei ştiinţifice are caracterul de generalitate şi universalitate. Această normă epistemologică, fiind valabilă şi suficientă în ştiinţele naturii, devine sursă a unei contradicţii în domeniul ştiinţelor omului. Fiinţa umană este prin excelenţă o individualitate, cu o nouă unicitate, particularitate, originalitate. În acest caz, psihologia ca ştiinţă a personalităţii are ca obiect o structură individuală, o configuraţie psihică unică, irepetabilă. Dreptul de a se considera ştiinţă îi impune astfel psihologiei o sinteză a generalului cu individualul, o îmbinare a structurii general umane cu celălalt pol al dimensiunii, cu configuraţia individuală.

2. Contradicţia dintre nomotetic şi idiografic, în faţa căreia se află psihologul, se reflectă şi pe planul *metodologic*, între metoda de laborator şi investigaţia clinică. Aşa se explică şi deosebirile dintre modele, unii cercetători plecând de la observaţii clinice individuale spre tipuri generale, alţii folosind metoda experimentală şi statistică, ca drum deschis spre cibernetică. Se impune şi aici găsirea unui mijloc de o mai strânsă colaborare.

3. Aspectul metodologic este stâns legat de cel ontologic, de natura obiectului psihologiei. Psihologul nu are ca obiect numai persoane, distincte una de alta, dar situate pe acelaşi parametru al echilibrului, integrării şi sănătăţii mintale. Varietatea structurală ne oferă şi aspectul diferitelor trepte, grade, straturi sau niveluri de organizare, cazuri de deviaţii de la normele unui echilibru. De ce natură sunt aceste abateri? Sunt ele de natură cantitativă sau calitativă? Prin ce se deosebeşte o personalitate organizată de una dezorganizată? Destructurarea personalităţii mai poate fi oare înţeleasă ca proces de reversibilitate genetică în sensul sugerat de Hughlings Jackson (1884) că dezorganizarea unui nivel psihic ar readuce pe individ spre un nivel psihic imediat inferior ca etapă evolutivă? Organizarea ierarhiei neurale este concepută în aşa fel, încât, îndată ce sistemele reactive subordonate scapă de sub controlul cortical, ele revin la modul lor anterior de activitate; este aşa-numitul „fenomen de eliberare" de punere în libertate (*release phenomena*). Întrucât cercetările actuale nu confirmă interpretarea de mai sus, urmează să se precizeze deosebirile structural-genetice ale etapelor de dezorganizare a personalităţii. Se explică de ce modelele propuse poartă uneori amprenta tiparelor patologice, după cum şi structurile personalităţilor dezorganizate sunt situate uneori la extrema curbei statistice unilineare, cantitative, matematice. Criteriile de deosebire între o structură normală şi una patologică nu sunt atât de simple. Kisker distinge cinci moduri diferite de apreciere a limitelor unei structuri normale; ceea ce apare ca normal dintr-un anumit punct de vedere este înţeles ca anomalie din alt punct de vedere. Se impune şi aici folosirea aceluiaşi limbaj.

4. Dificultăţile întâmpinate de psiholog în modelarea structurii personalităţii se datoresc şi altor aspecte de ordin ontologic. Dacă la ştiinţele naturii, atât semnificaţia obiectului cât şi modul de cercetare se menţin la un anumit grad de stabilitate („fidelitate"), ceea ce permite o siguranţă în verificarea experimentală a rezultatelor în aceleaşi condiţii precis determinate, ştiinţele omului ne situează în faţa unui obiect de cercetare, care în acelaşi timp este obiect şi, faţă de sine, subiect. Comportarea unei persoane ca obiect de studiu variază nu numai în funcţie de părerea acesteia despre natura sau finalitatea probei, a experimentului respectiv, ci şi în funcţie de atitudinea faţă de cercetător. Numărul de variabile, ca factori ai rezultatului obţinut, este mult mai mare decât în domeniul fenomenelor lumii fizice. Se înţelege de ce existenţa fenomenului „conştiinţă" a fost considerată o vreme ca obstacol major în constituirea psihologiei. S-a dovedit, însă, că modelul fizicalist în exploatarea naturii umane nu poate fi adoptat. Aria de investigaţie psihologică a devenit mai amplă, dar şi mai complexă, mai dificil de tradus în sisteme stabile şi previzibile. Necesitatea de a introduce ca variabilă, conştiinţa cu introspecţia, chestionarul

şi mărturia subiectului în ştiinţa personalităţii ne obligă să deosebim mai net *funcţia* conştiinţei de *conţinutul* acesteia, *modurile* de manifestare ale personalităţii de *trăsăturile* acesteia. În limba franceză se diferenţiază înţelesul lui *je* de al lui *moi*, primul având sensul de subiect, al doilea de obiect. Se înţelege cum situarea pe un plan sau altul al obiectivului cercetării determină natura modelului personalităţii. Se ştie că modelările personalităţii pot fi grupate în două categorii : una are ca obiectiv determinarea diferenţiată a funcţiilor, ceea ce se reflectă şi în psihologia noastră clasică a clasificării tripartite a structurii personalităţii (intelect, afectivitate şi voinţă), iar a doua se situează pe poziţia taxonomică, clasificatoare,a trăsăturilor şi tipurilor personalităţii, teren al tipologiei caracterologiei de astăzi. Prima orientare, după cum observă G. de Montmollin – scoate în evidenţă totalitatea, unitatea şi stabilitatea personalităţii, iar cea de-a doua relevă trăsătura individualităţii şi caracterul concret al comportamentului. Este deci nevoie de o sinteză mai fermă între structură şi funcţie, stabilitate şi schimbare, sincronie şi diacronie.

5. Efortul de obiectivare şi precizie în explicarea ştiinţifică a comportamentului uman a impus cercetătorului obligaţia unei explorări mai ample, multidimensionale, a personalităţii. Rezerva milenară şi empirică faţă de autenticitatea şi obiectivitatea mărturiei introspective se manifestă pe planul ştiinţific prin descoperirea şi explorarea zonelor obscure şi tenebroase ale psihicului, straturi din care izvorăsc adesea impulsuri incomprehensibile şi inacceptabile. „Experienţa conştientă – spune astăzi Daniel Lagache – este un amestec de idei confuze şi idei clare şi distincte, de fals şi adevărat, de raţional şi iraţional, de ficţiune şi realitate, căci, dacă realitatea alimentează fantezia, realitatea este infiltrată de fantezie : subiectul nu are decât o aprehensiune parţială şi părtinitoare în funcţie de dorinţa sa" (p. 109).

Dimensiunea abisală a personalităţii îmbogăţeşte astfel seria explicativă a psihologiei. Psihanaliza freudiană şi neofreudiană încearcă să ne ofere nu numai o nouă metodă de explorare, ci şi un nou model, structural şi dinamic, al personalităţii. Modelul iniţial, ca structură ierarhică de trei niveluri (Sine, Eu şi Supraeu sau Inconştient, Preconştient sau Subconştient şi Conştient) a fost conceput iniţial, în mare măsură, ca izolat, atât de contextul fiziologic, cât şi de structura socială. Cercetările psihofiziologice şi sociologice au lărgit considerabil sfera viziunilor psihanalitice. Limbajul psihanalitic a putut fi codificat şi transpus pe plan izomorf psiho-neuro-fiziologic, după cum şi „cenzura" efectuată de către Eu prin aplicarea normelor Supraeului şi-a găsit o explicaţie mai amplă. Elaborarea unui model unanim acceptat impune o paradigmă de nivel superior care să faciliteze o sinteză mai amplă şi mai suplă între nervos şi psihic, individual şi social, între Eu şi lume. Numai într-un astfel de context biopsihosocial se poate modela o structură unanim acceptată a personalităţii, în procesul ei dinamic şi progresiv de personalizare şi socializare.

Concepţia psihologică a lui Kurt Lewin a deschis perspective largi în înţelegerea sistemelor de nevoi, valori, motive şi percepţii, în comprehensiunea regiunii interne a spaţiului vital al persoanei, în interacţiunea acesteia cu mediul extern. Psihologia contemporană face un pas înainte în aprofundarea esenţei şi a condiţiei personalităţii umane.

2. Spre un model de structură a personalităţii

Sinteza contradicţiilor semnalate în elaborarea unui model structural al personalităţii este pe cale de a se efectua în cadrul concepţiei spre care converg astăzi numeroase investigaţii, şi anume prin aplicarea şi adâncirea teoriei generale a sistemelor. Premisele unei idei de interdependenţă sistemică sunt schiţate în lucrarea noastră din 1939 : „Factori biochimici,

neuroendocrini, împreună cu sistemul vegetativ – spuneam atunci – influenţează centrii corticali, suferind la rândul lor influenţa acestora din urmă" (G, p. 136). Prin determinarea relaţiilor intrasistemice şi intersistemice, a raporturilor între nivelurile personalităţii, se poate contura un model pluridimensional ca întreg eu-lume, cu etapele de personalizare şi interiorizare progresivă, corelate cu cele de proiectare şi integrare socială.

1. Care este schema unei sinteze între psihologie ca ştiinţă a generalului şi ştiinţă a individualităţii? Dacă este posibilă o sinteză între investigaţia deductivă şi cea inductivă, între procesele gândirii de la general la particular şi invers, devine evident că înţelegerea şi explicaţia individualului se conturează în contextul legilor generale ale suprasistemului, legi care, la rândul lor, derivă din conţinutul concret, din observarea şi constatarea obiectivă a particularului, din relaţii între datele concrete şi individuale. A afirma, deci, că nu există ştiinţă a individualului înseamnă, folosind expresia lui Jean-Claude Filloux, „să ne jucăm cu cuvintele". „Nu este deloc contradictoriu – spune acest psiholog – de a considera că individul ca atare este obiect real de investigaţie, admiţând, în acelaşi timp că, pentru a-l explica şi înţelege, se cere să ne referim la legi actualizate de comportamentul respectiv *hic* şi *nunc*" (p. 7).

Este utilă, în legătură cu precizarea de mai sus, diferenţierea pe care o face autorul menţionat între psihologia individualităţii şi cea diferenţială, care nu studiază „particularul ca atare, ci mai ales variaţiile faţă de universal" (p. 8). O astfel de definiţie a psihologiei diferenţiale implică un *petitio principii*: determinarea deosebirilor derivă din ideea întregului care, la rândul ei, ca sumă, presupune existenţa elementelor respective.

O încercare de a soluţiona contradicţia general – individual o reprezintă ideea „personalităţii de bază", definită de A. Kardiner (1937) ca o configuraţie psihologică particulară „care participă la masa societăţii ca rezultat al experienţei precoce avute în comun". Asemenea model sau „matrice" situează structura personalităţii într-un context concret sociocultural. Nu este nevoie să fii psiholog pentru a-ţi da seama de existenţa unor deosebiri psihologice de natură etnică, naţională, regională, precum şi în funcţie de sex, vârstă şi profesie.

„Personalitatea de bază", model de „sistem proiectiv al individului", este adoptat de unii psihologi contemporani, ca Ralph Linton, care relevă în acest concept „raporturile dintre personalitate şi cultură" (p. 147). O încercare de precizare a sensului „personalitate – cultură", în contextul etnopsihologic, o reprezintă lucrarea lui James Clifton (pp. 305-336). Howard H. Kendler face o deosebire între componenta bazică a personalităţii reprezentată prin principii care guvernează fenomenele fundamentale şi componenta aplicativă a acestora (p. 441). Tipologia lui E. Spranger reflectă aceeaşi dominantă, orientarea personalităţii spre valorile sociale (omul teoretic, economic, estetic, social, politic, religios).

Conceptul de „personalitate de bază", ca şi tipologiile antropologice sau socioculturale, nu ne satisfac în efortul de înţelegere a individualităţii. Referindu-se la conceptul lui Kardiner, G. Allport face următoarea apreciere: „Dacă el ne poate face să înţelegem asemănările dintre individualităţi ale aceluiaşi trib sau dintre oamenii de afaceri americani, aceasta nu ne ajută să surprindem deosebirile lor individuale; formula este prea largă şi aproximativă" (A, p. 173). Jean-Claude Filloux caracterizează izomorfismul postulat de Kardiner ca mit, fiindcă „nu există acţiune mecanică a socialului asupra individualului prin intermediul culturii. Aceasta din urmă poate fi comparată cu o cămaşă de forţă" (p. 84).

Încercările de mai sus, deşi criticate, pot fi apreciate ca având meritul de a deschide calea spre o interpretare a personalităţii în cadrul suprasistemului sociocultural. Trebuie să recunoaştem, totuşi, că în caracterizările pe care le facem altora, cât şi în descrierea propriilor noastre trăsături, folosim acelaşi limbaj de adjective generale. O psihologie, ca ştiinţă a individualului, ne apare – paradoxal – ca o construcţie ideală, abstractă şi

inabordabilă în practică. Individualizarea, personificarea, este mai mult o operă de artă decât de ştiinţă.

2. În perspectiva depăşirii contradicţiei dintre particular şi general se situează şi sinteza dintre metoda clinică şi cea experimentală. „Psihologul va folosi deopotrivă – o spuneam în 1974 – metoda statistică alături de cea clinică, abstractul şi concretul, impersonalul şi individualul ; efort de sinteză, de unitate (D, p. 134). Aceasta presupune, însă, ca în abordarea personalităţii să nu lipsească informaţia culeasă pe linia longitudinală, a unei anamneze atente cu date referitoare la ereditate şi învăţare (*nature and nurture*) şi, cu această ocazie, o explorare atentă a semnificaţiei factorului ambiental (fizic şi social). Cercetările contemporane în domeniul ecologiei şi antropologiei ne permit să descifrăm mai bine dinamica intrasistemică, precum şi relaţiile între sistemele om – natură şi individ – societate.

3. Aprofundarea relaţiilor intersistemice pe plan vertical va permite şi rezolvarea problemei deosebirilor dintre structura normală şi cea patologică a personalităţii. Acordarea crescândă a importanţei factorului social în structura şi dinamica personalităţii lărgeşte considerabil înţelegerea echilibrului psihic. Psihiatrii de astăzi consideră că în cele mai multe cazuri semnificaţia de pacient nu trebuie atribuită individului, ci familiei. Unii psihiatri sunt de părere că psihoza trebuie subordonată conceptului de „socioză". Este un mod de a privi sistemul psihic individual în cadrul suprasistemului social.

4. Sinteza generalului cu individualul, a metodei clinice cu cea experimentală, a normalului cu patologicul nu rezolvă, însă, în întregime, problema naturii modelului structural al personalităţii. În contextul contradicţiei concret – abstract, individual – general, este necesar să reexaminăm conceptul de „tip". Criticile din ultimele decenii se îndreaptă împotriva rigidităţii polare a tipologiilor care nu oferă posibilitatea de a situa individualitatea pe o linie continuă a unei dimensiuni bipolare, orizontale şi verticale.

H.J. Eysenck, folosind metoda factorilor, ne oferă în această privinţă o încercare avansată în psihologia personalităţii. Inspirat de psihopatologie, el elaborează un model bidimensional, pe scara factorului introversiune-extraversiune şi a celui de instabilitate emoţională (nevrotism), completând mai târziu acest model cu a treia dimensiune, a psihotismului. Este interesant de notat că personalitatea este definită de către el ca „sumă de moduri de comportare, actuale sau potenţiale, ale organismului, moduri determinate de ereditate şi mediu" (p. 32). Această „sumă" (care s-ar putea numi „sistem") se naşte şi se dezvoltă prin interacţiunea a patru sectoare : cognitiv, conativ, afectiv şi somatic, organizându-se pe patru niveluri : inferior, habitual, al trăsăturilor (de grup) şi superior, de tip general (factor general). Apare evidentă încercarea unei sinteze suple, tridimensionale, a modului de abordare structurală, statistică, cu cea funcţională, dinamică, a legăturilor organice între *conţinuturi* cognitive (însuşiri sau trăsături) şi *moduri* afectiv-conative de manifestare a personalităţii. Credem că pe aceeaşi linie se poate situa şi polarizarea explicaţie – înţelegere, similară cu deosebirea relevată de noi (A) între *sens* ca valenţă timică, axiologică şi *semnificaţie,* ca orientare cognitivă, relaţională, noetică, a personalităţii (E, p. 59). În concepţia sintetică a lui J. Nuttin, accentul cade nu pe conţinut, pe trăsături rigide şi caracteriale, ci pe relaţiile dintre trăsăturile psihice, pe structura intrapsihică, intrasistemică, a personalităţii, pe modul de a fi şi funcţiona al persoanei.

Depăşirea orientării atomiste, moleculare, asociaţioniste, nu se efectuează cu uşurinţă. H. Eysenck, R. Cattell şi J. Guilford ajung să diferenţieze, în structura personalităţii, 300 de factori şi 10.000 de variabile. Este de semnalat, însă, efortul de a cuprinde în personalitate nu numai factori de inteligenţă şi aptitudinali, ci şi factori creativi şi

motivaţionali. Analiza factorială şi tipologia de astăzi, mai flexibilă, au lărgit aria informaţională spre sfera totală a personalităţii, completând datele testelor obiective cu informaţii de natură introspectivă, cu aprecieri, teste de comportare, măsuri antropometrice fiziologice, luând în acelaşi timp în consideraţie aspectele genetice, sociale şi culturale ale comportării. Astfel, prin analogie cu telescopul în astronomie, analiza factorială „poate să deschidă căi noi şi să dea naştere teoriilor care să servească ca instrument pentru dezvoltarea şi verificarea ipotezelor" (Lagache, p. 51).

O tipologie suplă este o punte între general şi particular, un drum spre cunoaşterea persoanei. Teoria constructelor personale a lui G.A. Kelly, elaborată în 1955, contribuie la elucidarea problemei nodale a personalităţii, a sistemelor personale de înţelegere şi previziune a comportamentului, „a modurilor de a categorisi similarităţile şi diferenţele pe care le percepem în mediul nostru înconjurător" (Foss, p. 422)

Sinteza, însă, între static şi dinamic, structural şi funcţional, stabilitate şi schimbare, implică şi aspectul *genetic* al personalităţii, în etapele ei de maturizare şi dezvoltare. Structura ca sistem este, după expresia lui Jean Piaget „indisociabilă de geneză", „de trecere de la o stare anterioară spre una ulterioară" (A, p. 172).

5. Schema psihanalitică a nivelurilor personalităţii a dat naştere la precizări pe dimensiunea verticală. Explorările adâncurilor au apelat la informaţii de natură multidisciplinară, de natură fiziologică şi biochimică, iar înţelegerea suprasistemului normativ, axiologic şi social, a necesitat adâncirea esenţei sociale a structurii umane. Merită de semnalat preţuirea crescândă a psihologilor din Europa occidentală pentru contribuţia marxistă în determinarea condiţiei umane. *Marxismul şi teoria personalităţii* a lui Lucien Sève reprezintă nu numai un examen critic al unei concepţii psihologice contemporane, dar şi o afirmare viguroasă a poziţiei marxiste în opera de cunoaştere a omului. „După mai bine de zece ani de cugetare critică şi autocritică serioasă, de dezbateri libere şi de cercetări aprofundate – spune el – pare îngăduit să afirmăm că ei (este vorba de marxişti – n.n.) dispun astăzi, în orice caz, de instrumentul cel mai decisiv pentru a progresa : o cunoaştere ştiinţifică a marxismului însuşi" (p. 421). Nu poate fi trecută cu vederea şi poziţia psihologului francez R. Pagès care afirmă hotărât că „psihologia noastră ştiinţifică a personalităţii este o parte, mai mult sau mai puţin diferenţiată, a ideologiilor normative şi cognitive" (Lagache, p. 161). Acest psiholog semnalează importanţa operei lui Marx în înţelegerea conflictelor ce se ivesc în procesul de integrare a individului în societate (*Ibidem*, p. 165).

În ceea ce priveşte contribuţia psihologiei româneşti la interpretarea marxistă a personalităţii, ea nu poate fi enumerată în succinta noastră prezentare.

O sinteză a contradicţiilor în lumina unui model multidimensional al personalităţii necesită o abordare multi- şi interdisciplinară a acesteia. Rezolvarea problemelor personalităţii necesită, după părerea lui H.J. Eysenck, 12 discipline biologice şi 7 ştiinţe sociale (p. 177). În clasificarea ştiinţelor prezentată de H. Kedrov la XVIII-lea Congres Internaţional de Psihologie de la Moscova, psihologia ocupă o poziţie centrală într-un triunghi, având vârful ocupat de ştiinţele naturii, unghiul inferior de ştiinţele filosofice, iar al treilea de ştiinţele sociale. Referindu-se la această clasificare, Jean Piaget conchide şi el că „psihologia ocupă o poziţie centrală şi nu numai ca produs al altor ştiinţe, ci şi ca sursă posibilă de explicaţie a formării şi dezvoltării acestora" (B, p. 41).

Conştiinţa, ca funcţie psihică umană, a devenit de-a lungul mileniilor un obiect de reflecţie metafizică, iar mai recent o problemă dificilă de cercetare ştiinţifică, ceea ce implică o disjunţie clară dintre subiect şi obiect. Idealismul este varianta psihologică a introspecţionismului. Cunoaşterea obiectivă a subiectului a devenit problemă centrală a psihologiei. Poziţia simplificată a relaţiei dintre stimul şi reacţie face loc relaţiei dintre

personalitate şi ambianţă, om şi mediu. Conceptul fizic al echilibrului face loc celui biopsihic al adaptării, cu cele două aspecte descrise de Jean Piaget ca asimilare şi acomodare. Vedem în aceasta un început de sinteză a polului subiectiv cu cel obiectiv, al obiectualizării subiectului şi subiectualizării obiectului. Cercetările lui Piaget şi ale colaboratorilor săi asupra epistemologiei şi psihologiei genetice au contribuit într-o mare măsură la înţelegerea şi explicarea procesului de obiectivare prin operaţii intelectuale şi a prizei de conştiinţă în interacţiunile dintre subiect şi obiect.

Credem că merită confirmare ipoteza evoluţiei în spirală care ar putea, după părerea lui J. Filloux, „să schematizeze aspectul temporal şi ireversibil al dialecticii personalitate – ambianţă (p. 113). De altfel, într-un studiu mai vechi am emis ideea că „adâncirea analizei în studiul fenomenului psihic ne apropie de înţelegerea clară a spiralei în dezvoltarea personalităţii" (C, p. 155).

Soluţia, însă, ne apare ca fiind situată încă la jumătatea drumului spre o sinteză finală, dacă nu se explorează mai adânc lumea interioară, procesul de personalizare, interiorizare a omului. Distincţia făcută de noi între sens şi semnificaţie este, credem, similară cu conceptul de unitate bipolară eu – lume al lui J. Nuttin, pentru care lumea şi personalitatea reprezintă o structură bipolară, „un ansamblu structurat de potenţialităţi de interacţiune specifică cu sine şi cu lumea" (p. 253). „Pornind de la un dat primar şi nediferenţiat eu – lume – o spuneam în 1946 –, conştiinţa structuralizează conţinuturile în configuraţii extreme cu înţelesuri *fizice*, iar altele în configuraţii cu înţeles *subiectiv* şi în raport cu unul obiectiv. Acestea, din conţinuturi subiective, vor deveni la rândul lor *obiecte* de judecată psihologică" (B, p. 188).

Calea spre un model al personalităţii o vedem în aprofundarea procesului de personalizare a lumii externe, de interiorizare, subiectualizare a normelor sociale, concomitent şi corelat cu operaţia de proiectare, obiectivare şi obiectualizare a trăirilor interne, de integrare a acestor sisteme psihice individuale în suprasistemul conştiinţei sociale. Ţinem să subliniem că în acest proces de distanţare şi apropiere simultană şi corelată între eu şi lume, dimensiunea temporală are un rol covârşitor. În modul acesta, procesul de personalizare se integrează în sistemul dinamic al istoricităţii sociale, devine un act de înculturare.

Toate aceste moduri de a aborda opera de unificare a contrariilor apar ca accesibile şi rezolvabile prin aprofundarea relaţiilor intrasistemice şi intersistemice. De aceea, considerăm că cercetările întreprinse de Mircea Maliţa în ţara noastră, în cadrul eforturilor psihologilor români îndreptate spre o vastă sinteză biopsihosocială a omului, vor contribui la elaborarea unui model al modelelor, unitar şi sintetic, al structurii personalităţii.

Bibliografie

Allport, Gordon W., *Pattern and Growth in Personality*, Holt Rinehart and Winston, Londra, 1963.

Apfelbach, H., *Das Denkgefühl*, Viena-Leipzig, 1922.

Arthus H., *Les peurs pathologiques*, Baillère, Paris, 1935.

Bazaillas, A., *Musique et inconscient*, Alcan, Paris, 1908.

Berdiaeff, Nicolas, *L'homme et la machine* (trad.), „Je sers", Paris, 1933.

Bergson, H., A. *L'évolution créatrice*, Alcan, Paris, 1932.
B. *Matière et mémoire*, Alcan, Paris, 1928.
C. *L'énergie spirituelle*, Alcan, Paris, 1929.

Bertrand-Barraud, D., *De la nature affective de la conscience*, Vrin, Paris, 1927.

Binet, A., *Idei noi despre copii*, Editura Didiactică şi Pedagogică, Bucureşti, 1975.

Bleuler, E., *Affektivität, Suggestibilität*, *Paranoia*, Halle, 1926.

Blondel, Ch., *La psychanalyse*, Alcan, Paris, 1924.

Bohn, Georges, *La naissance de l'intelligence*, Flammarion, Paris, 1909.

Bon, Fred, „Der Gegenstand der Psychologie", în *Erkenntnis*, 5, 1934.

Brentano, F., *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, 2 vol., F. Meiner, Leipzig, 1924-1925.

Carrel, Alexis, *L'homme, cet inconnu*, Plon, Paris, 1936.

Claparède, E., A. *L'éducation fonctionnelle*, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel, 1931.
B. *Psychologie de l'enfant*, Kundig, Geneva, 1920.
C. *Comment diagnostiquer les aptitudes chez les écoliers*, Flammarion, Paris, 1924.

Clifton, James, A., *Introduction to Cultural Anthropology*, Houghton Miffling Co., Boston, 1968.

Cuvillier, A., *Manuel de Philosophie. I. Psychologie*, Colin, Paris, 1931.

Delacroix, H., *Les grandes formes de la vie mentale*, Alcan, Paris, 1934.

Dugas, L., „La théorie de la mémoire affective chez Maine de Biran", în *Revue de méthode et de morale*, 42, 1935.

Duncker, Karl, *Zur Psychologie des produktiven Denkens*, Springer, Berlin, 1935.

Dwelshauvers, G., A. *Traité de psichologie*, Payot, Paris, 1928.
B. *L'inconscient*, Flammarion, Paris, 1919.

Eysenck, H.J., *Sense and Nonsense in Psychology*, Penguin Books, New York, 1968.

Fedeleş, C., *Manualul lui Epictet* (trad.), 1925.

Filloux, Jean-Claude, *La personnalité*, P.U.F., Paris, 1965.

Foss, Brian M., *Orizonturi noi în psihologie* (trad.), Editura Enciclopedică, Bucureşti, 1973.

Fouillé A., *Esquisse d'une interprétation du monde*, Alcan, Paris.

Freud, S., A. *Introduction à la psychanalyse*, Payot, Paris, 1926.
B. *Über Psychanalyse*, Deuticke, Leipzig-Viena, 1922.
C. *Traumdeutung*, Deuticke, Leipzig-Viena, 1921.

Goblot, Edmond, *Le système des sciences*, Colin, Paris, 1922.

Hesnard, A., *La relativité de la conscience de soi*, Alcan, Paris, 1924.

Höffding, H., *Psychologie in Umrissen*, ed. a 6-a, Reisland, Leipzig, 1922.

James, W., *Précis de psychologie* (trad.), Rivière, Paris, 1912.

Janet, Pierre, A. *De l'angoisse à l'exthase*, Alcan, Paris, II, 1928.
B. *Les stades de l'évolution psychologique* (curs), Chahine, Paris, 1926.

Jaspers, K., *Psychopathologie générale* (trad.), Alcan, Paris, 1928.

Jung, C., A. *Psychologische Typen*, Rascher et C-ie, Zürich, 1925.
B. *L'inconscient*, 1928.
Kendler, Howard H., *Basic Psychology*, Methuen and Co., L.T.D., Londra, 1963.
Konczewski, C., *La pensée préconsciente*, Alcan, Paris, 1939.
Kruegger, F., A. „Das Wesen der Gefühle", în *Arch. f. d. ges. Psych.*, 65, 1928, pp. 91-128.
B. „Über psychische Ganzheit", în *Neue Psychologie Studien*, I, 1926, pp. 1-122.
Lagache, D.; De Montmollin, G.; Pichot, P.; Yela, M., *Les modèles de la personnalité en psychologie*, P.U.F., Paris, 1965.
Larguier des Bancels, *Introduction à la psychologie*, Payot, Paris, 1921.
Lévy-Bruhl, L., *L'âme primitive*, Alcan, Paris, 1927.
Linton, Ralph, *Fundamentul cultural al personalităţii* (trad.), Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1968.
Loeb, J., *La conception mécanique de la vie*, Alcan, Paris, 1914.
Mach, Ernst, *La connaissance et l'erreur*, Flammarion, Paris, 1919.
McDougall, W., „Organisation of the Affective Life", în *Acta Psychologica*, II, 3, 1937, pp. 233-347.
Messer, A., A. *Psychologie*, ed. a 4-a, F. Meiner, Leipzig, 1928.
B. *Empfindung und Denken*, ed. a 3-a, Meyer, Leipzig, 1928.
Monnin, Jeanne, „Quelques données sur les formes d'intelligence", în *An. Psych.*, 35, 1935, pp. 118-146.
Müller-Freienfels, R., A. *Das Gefühls-und Willensleben*, Quelle u. Meyer, Leipzig, 1924.
B. *Grudzüge einer Lebenspsychologie*, 2 vol., Barth, Leipzig, 1924-1925.
Nuttin, Joseph, *La structure de la personnalité*, P.U.F., Paris, 1965.
Ogden, C.K.; Richards, I.A., *The Meaning of Meaning*, Kegan Paul, Londra, 1936.
Pagés, Louis, *Affectivité et intelligence*, Alcan, Paris, 1926.
Paulhan, Fr., A. „Tendances et faits psychologigues", în *Journal de Psychologie*, XIX, 1922, 5, pp. 385-411; 6, pp. 521-542.
B. *Les phénomènes affectifs et les lois de leur apparition*, Alcan, Paris, 1926.
Pavelcu, V., A. „Cunoaşterea psihologică şi sentimentul", în *Analele de psihologie*, IV, 1937.
B. „Ce este psihologia?", în *Ethos*, 3-4, 1946 şi 1-2, 1947.
C. „Noţiunile fundamentale implicate în psihologia personalităţii şi raporturile dintre ele", în *Analele ştiinţifice ale Universităţii „Al.I. Cuza"*, Iaşi, 1974.
D. „Conceptul de structură în psihologie", în *Analele ştiinţifice ale Universităţii „Al.I. Cuza"*, Iaşi, 1974.
E. „Sinn und Bedeutung", în *Revue roumaine des sciences sociales*, Série de psychologie, 13, 1, 1969.
F. „Despre paradoxe", în *Ethos*, 1944.
G. *Psihologia personalităţii*, Terek, Iaşi, 1939.
Petrovici, I., „Logica sentimentelor şi logica inteligenţei" în *Cercetări filosofice*, Bucureşti, 1926.
Piaget, Jean, A. *Six études de psychologie*, Gauthier, Geneva, 1964.
B. *La psychologie, les relations interdisciplinaires et le système des sciences*, XVIII[e] Congrès International de Psychologie, Moscova, 1966.
C. *La formation du symbole chez l'enfant*, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel, 1964.
Piéron, H., A. *Le cerveau et la pensée*, Alcan, Paris, 1923.
B. *La psychologie expérimentale*, Colin, Paris, 1927.
C. *Le développement mental et l'intelligence*, Alcan, Paris, 1929.
D. „Les formes élémentaires de l'émotion dans le comportement animal" în *Journal de psychologie*, XVII, 10, pp. 937-945.
E. *Vocabulaire de la psychologie*, P.U.F., Paris, 1963.

Ralea, M., *Ipoteze şi precizări în ştiinţa sufletului*, Bucureşti, 1926.
Rauh, F., *De la méthode dans la psychologie des sentiments*, Alcan, Paris, 1899.
Rădulescu-Motru, C., A. *Curs de psihologie*, Bucureşti, 1923.
B. *Timp şi destin*, Bucureşti, 1940.
Rey, A., „La notion d'objet et l'évolution de la physique contemporaine", în *Revue de philosophie*, 94, 1922, pp. 201-243.
Ribot, Th., A. „L'abstraction des émotions", în *Ann. Psych.*, III, 1897.
B. *Problèmes de psychologie affective*, Alcan, Paris, 1924.
Rig'nano, E., A. *Psychologie du raisonnement*, Alcan, Paris, 1920.
B. *Problèmes de psychologie et de morale*, Alcan, Paris, 1928.
Rivers, W.H.R., *L'instinct el l'inconscient*, Alcan, Paris, 1931.
Scheller, Max, *Nature et formes de la sympathie* (trad.), Payot, Paris, 1928.
Sève, Lucien, *Marxismul şi teoria personalităţii* (trad.), P.U.F., Paris, 1978.
Spencer, H., *Principes de psychologie*, Baillère, Paris, 1875.
Stumpf, C., *Gefühl und Gefühsempfindungen*, Barth, Leipzig, 1928.
Wallon, H., A. *L'enfant turbulent*, Alcan, Paris, 1925.
B. *Les origines du caractère chez l'enfant*, Boivin, Paris, 1934.
C. „La conscience et la vie subsonsciente", în *Traité de psychologie* (G. Dumas), II, 1924, pp. 479-522.
Werner, H., *Einführung in die Entwicklungspsychologie*, ed. a 2-a, Leipzig, 1933.
Wreschner, A., *Das Gefühl*, Quelle u. Meyer, 1931.
Wundt, W., *Grundzüge der physiologischen Psychologie*, ed. a 5-a, 3 vol., Leipzig, 1902-1903.
Ziegler, Th., *Das Gefühl*, Berlin-Leipzig, 1912.

Partea a III-a

FUNCŢIILE AFECTIVITĂŢII

Funcția afectivității 167
Caracterele afectivității 185
Conștiința stărilor afective 219
Cunoașterea psihologică și sentimentul 226
Considerații cu privire la învățarea afectivă 249
Examenul critic al noțiunii „complex al frustrației” 261

FUNCŢIA AFECTIVITĂŢII *

Psihologia funcţională

În psihologia actuală se face în mod obişnuit distincţia dintre psihologia funcţională şi cea descriptivă sau structurală; în clasificările psihologice, se despart fenomenele de funcţii, formaţiunile de procese sau relaţii. După cum noţiunea de funcţie are înţelesuri diferite, tot astfel şi înţelesul de psihologie funcţională nu este unic.

1. Noţiunea de funcţie are un înţeles general de „rol propriu şi caracteristic jucat de către un organ într-un ansamblu, ale cărui părţi sunt interdependente" (Lalande).

Psihologia ne dă un rezultat de natură funcţională atunci când, din variaţiile a două sau mai multe fenomene, scoate relaţii precise şi statornice; se spune atunci de un fenomen că este în funcţie de unul sau mai multe alte fenomene psihice (variabile). A înţelege un fapt psihic este, în cazul acesta, a-l privi fixat în raporturi în care nu este vorba de o prioritate temporală sau ideală, ci de o condiţionare reciprocă: „legătura este astfel bilaterală şi reversibilă" (Kafka, p. 10). Tipul cel mai pur al relaţiilor funcţionale – după Kafka – ar fi matematic şi trebuie evitată confundarea acestor raporturi cu cele cauzale sau finale.

Caracterologia de astăzi se străduieşte să identifice corelaţii stabile între diferitele note sufleteşti sau între acestea din urmă şi conformaţia fizică. Metoda statistică în genere (şi cea a testelor în special) este, din acest punct de vedere, de mare ajutor pentru psihologie.

Studiul afectivităţii necesită îndeosebi asemenea explicaţii funcţionale, întrucât întreaga dinamică afectivă se petrece pe planul intern de ciocniri sau favorizări ale tendinţelor, domeniul unde o mică modificare a unei părţi are repercusiuni asupra întregului: „Organismul, apărând ca un sistem complex ce menţine echilibrul interior şi pe cel în raport cu mediul, este construit în acelaşi timp după principiul «sferelor corelate» ce se află în interrelaţii precis determinate" (Luria, p. 46).

2. Prin psihologia funcţională mai putem înţelege psihologia care, în loc de a se ocupa de *conţinuturi* sufleteşti – de preferinţă elementare –, dă mai multă importanţă *proceselor* şi operaţiilor psihice; o asemenea psihologie are o notă *dinamică*.

Unii au socotit afectul ca o stare, alţii, ca un proces; unii l-au considerat ca un conţinut sufletesc, alţii ca o funcţie sau ca un act. În mod obişnuit se vorbeşte despre „stări" afective, deoarece însuşi termenul de afectiv sugerează caracterul de posibilitate şi de stare. Acest sens nu se poate aplica, însă, decât la stările de plăcere sau neplăcere şi la emoţii. Distincţia dintre afectele dinamice şi cele statice este frecventă. Celor dintâi le aparţin înclinaţiile, tendinţele, pasiunile, iar celelalte sunt dispoziţiile, plăcerea – neplăcerea, sentimentele-stări şi emoţiile. Acestei împărţiri îi corespunde o alta în sentimente active şi pasive sau intenţionale şi neintenţionale (Scheler, A).

---

* *Analele de psihologie*, III, 1936.

Külpe clasifică sentimentele în : senzitive, de conţinut şi funcţionale, dar criteriul este raportul cauzal, factorul afectiv. Sentimentul însuşi este raportat la clasa conţinuturilor şi nu a funcţiilor (pp. 259-261).

Unii psihologi atribuie sentimentului atât rolul de conţinut, cât şi pe cel de funcţie (Girgensohn, Lipps, Scheler, Grossart). De asemenea, noi socotim că sentimentele au un conţinut care constă într-un înţeles subiectiv de valoare şi – în afară de aceasta – ele exercită o funcţie, determină o modificare a organismului, aceasta având un sens determinat, o formă, o durată şi o intensitate. De aceea, chiar dacă admitem existenţa unor „stări" afective şi a unor „conţinuturi" timice, acest lucru nu ne poate împiedica să privim afectivitatea sub aspectul dinamic, ca proces psihic sau ca generatoare de procese şi transformări psihice. În partea întâi a studiului nostru vom cerceta sentimentul ca pe un conţinut psihic, iar apoi, sub aspectul lui dinamic.

3. Funcţională se mai numeşte acea psihologie care ţine să se ridice de la simple descrieri şi analize, la explicaţii, dar nu mecaniciste şi cauzale, ci biologice şi finaliste. „Şcoala americană – spune Larguier des Bancels – are obiceiul să distingă psihologia funcţională de psihologia structurală. Psihologia structurală analizează fenomenele, caută să le descopere mecanismul, într-un cuvânt, le descrie. Psihologia funcţională înfăţişează destinaţia aceloraşi fenomene şi face efortul de a recunoaşte rolul lor biologic" (p. 13). E. Claparède deosebeşte trei puncte de vedere din care se poate examina un fapt psihic : 1) *structural*, răspunzând la întrebarea *ce ?* şi care pentru psihologie reprezintă ceea ce anatomia este pentru ştiinţa vieţii organice ; 2) punctul de vedere *al mecanismului*, căutând răspunsul la întrebarea *cum ?* , întrebare centrală pentru fiziologie şi 3) punctul de vedere *funcţional* cu întrebarea *de ce ?* , perspectiva caracteristică studiului biologiei (v. A, p. 31). Întrebarea iniţială şi centrală a psihologiei funcţionale se formulează astfel : „La ce serveşte un fenomen psihic ? ".

Cu toate că această directivă poate duce şi la rătăciri antropomorfice, ea s-a dovedit fecundă ; să ne amintim numai celebra teorie asupra jocului ca preexerciţiu (Karl Groos) şi teoria biologică a somnului (Claparède).

Toate aceste trei înţelesuri nu se exclud şi ne pot folosi simultan. Primul înţeles – cel mai general – este mai mult de ordin metodologic ; prin el ajungem la luminarea mecanismului psihologic ; al doilea se referă la natura obiectului de cercetare, iar al treilea reprezintă perspectiva din care trebuie privită realitatea psihologică, direcţia în care se caută înţelegerea psihologică. Noi vom trata funcţia afectivă ţinând seama mai ales de ultimul înţeles.

Psihologia afectivităţii este încă foarte puţin avansată, de aceea socotim cu atât mai necesară o încercare de a fixa stadiul problemei funcţiei afective, precum şi examinarea soluţiilor acesteia în psihologia actuală.

Ne vom ocupa de două forme principale şi caracteristice ale afectivităţii : sentimentele şi emoţiile. Pasiunile le socotim exagerări ale sentimentelor-tendinţe, iar dispoziţiile sunt forme atenuate ale sentimentelor-stări. Emoţiile, însă, au o orientare opusă sentimentelor, manifestări proprii şi specifice ; caracterul lor le izolează într-o grupă aparte de fenomene afective. Ele, fiind diferite sub raport structural, vor fi tratate deosebit şi sub raport funcţional.

1. Sentimentele

a) Funcţia timică (gr. *timé* = valoare, apreciere)

Întrebarea asupra rostului sentimentelor nu este nouă. Cum până la sfârşitul secolului trecut majoritatea psihologilor înţelegeau prin sentimente numai stările de plăcere şi de neplăcere, răspunsurile se refereau la aceste sentimente.

Am putea spune că filosofia finalistă a lui Aristotel a fost şi prima psihologie funcţională. O idee, curent acceptată astăzi, este aceea că sentimentul îndeplineşte o importantă funcţie biologică de *apreciere*, spre deosebire de funcţia inteligenţei, de constatare, de cunoaştere sau cea de reacţie şi de ajustare a voinţei.

Dar ce anume apreciază sentimentul? Răspunsurile variază în nuanţele lor.

1. *Teorii*

Unii psihologi susţin că stările hedonalgice ar fi traduceri în conştiinţă ale bunei sau relei funcţionări corporale sau psihologice, alţii susţin că sentimentele traduc utilitatea obiectelor sau a situaţiilor, importanţa lor pentru subiect. Plăcerea ne-ar informa că un obiect ne convine sau sporeşte vitalitatea noastră, iar neplăcerea ar fi semnul valorii negative a lucrurilor pentru noi.

O a treia teorie susţine că plăcerea şi neplăcerea sunt inexplicabile fără admiterea prealabilă a unei alte realităţi psihice fundamentale, a tendinţei. Nu ne putem bucura de o anumită funcţionare organică decât datorită faptului că ea se efectuează în sensul tendinţelor noastre fundamentale, iar obiectele îşi capătă valorile după felul cum favorizează sau stânjenesc dorinţele, trebuinţele noastre. Sentimentul este în funcţie de tendinţă, este o stare a acesteia.

Primele două concepţii, care socotesc utilităţile ca elemente determinante sau constitutive ale afectivităţii, sunt numite de Grossart *utilitariste*, spre deosebire de ultima, numită de el teorie *biologică* (A, p. 418). Toate trei au pentru noi o notă comună şi caracteristică: reducerea sentimentului la rolul de semn, simptom, al funcţionării psihofiziologice, al utilităţii stimulilor externi sau al stării tendinţei.

a) O serie de filosofi şi psihologi (Spinoza, Wolff, Kant, Beneke, Nahlowsky, A. Bain) susţin în feluri diferite aceeaşi idee, că plăcerea traduce sporirea vitalităţii sau a energiei individuale, iar neplăcerea este semnul depresiunii, al scăderii vitalităţii organice. Observaţia curentă ne învaţă că durerea este semnul primejdiei în care se află organismul nostru, iar plăcerea ar fi „cântecul de triumf al organismului" (J. Payot). Orientarea principală a medicului în diagnosticul şi tratamentul multor boli (mai ales interne) îşi are punctul de plecare în mărturiile conştiinţei afective a pacientului.

Pe această constatare curentă fiziologii construiesc ipoteze explicative, după care sentimentele ar fi condiţionate de variaţii ale metabolismului, de modificări în procesele de asimilare şi dezasimilare sau de oscilaţii în rezervele energetice nervoase etc.; astăzi se atribuie un mare rol chimismului intern, echilibrului endocrin. Intelectualiştii explică stările hedonalgice prin armonizarea sau stânjenirea reprezentărilor în raporturile lor dinamice. Pe noi nu ne interesează aspectul cauzal al problemei, ci acela fenomenologic: care este conţinutul revelat conştiinţei de către sentimentele hedonalgice? Este oare acest conţinut un semn invariabil şi fidel al proceselor organice sau psihice?

Cercetările mai noi din domeniul psihopatologiei, cât şi observaţia metodică curentă nu ne dau un răspuns afirmativ la ultima întrebare; nu obţinem confirmarea corespondenţei calitative, nici cantitative (în intensitate) dintre starea organică sau integritatea psihică şi

sentiment (v. Lehmann, A, pp. 398-401, B, pp. 148-158; Guillaume, pp. 83-87 şi Külpe, pp. 295-296). Sunt boli grave fără durere, precum şi afecţiuni organice neînsemnate, dar foarte dureroase. Unele boli nervoase sunt însoţite de euforie, iar o melancolie nu este totdeauna semnul relei stări organice. Există tristeţi care nu corespund epuizărilor şi „bucurii adânci neînsoţite de sporiri reale ale forţelor; într-un cuvânt, adesea se observă sentimente care par absurde" (Janet, A, p. 595). Existenţa delirurilor afective, după Janet, este încă o dovadă a insuficienţei teoriilor fiziologice.

Dacă nu se poate stabili o legătură constantă între funcţionarea fiziologică sau psihologică a organismului şi stările hedonalgice, nu se poate nici susţine că plăcerea şi durerea ar avea rolul de a aprecia buna sau reaua stare psihofiziologică, de a traduce valoarea biologică a unei modificări organice.

b) O altă nuanţă a teoriei utilitariste constă în faptul de a atribui sentimentului aptitudinea de a sesiza, în obiectele sau situaţiile lumii externe, în mod imediat şi implicit, aspectul favorabil sau nefavorabil existenţei noastre. Inteligenţa are rolul de a fixa legături între lucruri, de a constata proprietăţile obiective, iar sentimentul singur creează o 1ume a valorilor, privind realitatea prin prisma utilităţii obiectelor pentru noi, apreciind lucrurile în raport cu conservarea sau expansiunea noastră fizică şi spirituală. Plăcerea ne semnalează obiectul ce ne convine, iar neplăcerea ne informează că obiectul are proprietăţi dăunătoare.

Şi aceste păreri întâmpină numeroase şi serioase obiecţii (v. Wreschner, pp. 187-193). S-a spus că nu toate lucrurile dăunătoare ne provoacă neplăcere, după cum nu toate lucrurile plăcute sunt şi folositoare; există substanţe plăcute şi ucigătoare, iar o doctorie poate să fie amară sau respingătoare. S-a răspuns că avem de-a face cu excepţii, că civilizaţia a schimbat ordinea naturală a lucrurilor, că informaţiile afective sunt juste, dar cu caracter numai local şi momentan; aşa, de pildă, o doctorie amară pe care o înghiţim este neplăcută pentru limbă şi numai în momentul înghiţirii, dar, după câtva timp, are efecte binefăcătoare şi agreabile pentru organismul întreg. O otravă poate să fie plăcută local şi momentan, exercitând un efect favorabil asupra organului gustativ, dar, ajunsă în intestine, aduce distrugerea ţesuturilor, tradusă prin durere. Se spune (Grant Allen) că sentimentul este un bun *martor* al stării prezente, fără a fi *profet* al efectelor viitoare.

Se poate lua o atitudine faţă de teoria utilitaristă numai încercând o lămurire a înţelesurilor de favorabil şi nefavorabil. Ce înseamnă a conveni sau a nu conveni organismului? A încerca să atribuim sentimentului rolul de înregistrare a raporturilor *obiective* de utilităţi, ar însemna să negăm orice utilitate nu numai medicinei şi igienei, dar şi educaţiei sau moralei. Apreciem oare drept convenabil numai ceea ce în mod obiectiv este bun şi folositor, sau este apreciat de noi drept bun şi util, ceea ce ne convine, adică răspunde la o dorinţă a noastră? A doua alternativă pare a fi cea justă: capriciul sentimentului, variabilitatea după timp şi după indivizi a aprecierilor noastre nu poate exprima o finalitate obiectivă şi statornică, ci o condiţie de natură variabilă şi subiectivă. Acest factor este tendinţa.

c) Explicaţia excepţiilor în aprecierile afective se află – după unii psihologi – în faptul că stările hedonalgice sunt în funcţie de trebuinţele organismului psihofiziologic. Plăcerea nu se poate explica astfel decât din satisfacerea unei tendinţe, iar neplăcerea din contrarierea acesteia. Stările hedonalgice nu traduc nici starea organismului, nici raportul obiectiv dintre organism şi mediu, ci momentul de satisfacere sau de nesatisfacere a unei tendinţe. O alimentare, căreia nu-i precedă foamea, nu poate fi însoţită de plăcere (alimentul, deci, nu poate fi agreabil), cu toată necesitatea obiectivă a alimentării. Se ştie că, după câteva zile de post, foamea se atenuează considerabil, deşi obiectiv necesitatea alimentării sporeşte. De ce? Fiindcă scăderea energiei a adus o diminuare a tensiunii şi, o dată cu aceasta, o

slăbire a tendinţelor. Fumatul poate să fie mult mai dăunător pentru un vechi fumător decât pentru un începător, deşi plăcerea celui dintâi este incomparabilă cu repulsia începătorului : o tendinţă creată aduce cu sine şi o nouă plăcere.

2. *Înţelesul timic al sentimentelor*

Psihologii germani deosebesc două aspecte ale conştiinţei : conştiinţa obiectelor, a fenomenelor sau a înfăţişărilor şi conştiinţa stărilor sau a atitudinilor. Conţinutul conştiinţei noastre constă în înţelesul pe care-l atribuim fenomenelor, iar în totalitatea unui înţeles perceptiv putem deosebi un aspect relaţional, structural, din care se va degaja mai târziu înţelesul obiectiv şi ştiinţific, format dintr-o sumă de relaţii, şi un aspect subiectiv, afectiv, constituit din atitudinea specifică şi momentană a eului faţă de stimulul perceput. Fără îndoială, aceste două aspecte sunt indisolubil legate unul de celălalt, deşi sunt foarte deosebite în natura şi importanţa lor biologică. Ele nu sunt nici egal de primitive. În trecut, înţelesul relaţional şi intelectual era dominat de cel afectiv. Treptat, accentul de greutate trece asupra aspectului structural şi înseşi afectele se obiectivează în judecăţi de valoare şi se spiritualizează prin socializare şi simbolizare.

Astăzi nu se mai pune la îndoială faptul că lumea valorilor este creaţia afectivităţii. Scara ierarhică a valorilor corespunde importanţei şi intensităţii dorinţelor şi tendinţelor noastre. „Valoarea este în dependenţă de felul în care ele (lucrurile) pot satisface necesităţile noastre sau ameninţă satisfacţia lor şi prin aceasta ne afectează mai mult sau mai puţin agreabil sau penibil" (v. Dejean, p. 45). Judecăţile noastre de valoare – cu caracter intelectual şi social – izvorăsc din sentiment. (v. Müller-Freienfels, pp. 247-259). Cea mai elementară apreciere implică şi un raport intelectual. La o conştiinţă primitivă predomină aspectul timic : obiectul nu este înţeles în structura relaţiilor sale noţionale într-un univers schematic şi mintal, ci în valoarea pe care-o reprezintă ; înţelesul obiectului este reflexul schimbător al rezonanţei psihice globale şi adânci. Sufletul primitivului sau al copilului este lanterna magică în care lucrurile obişnuite şi familiare iau cele mai ciudate forme şi înţelesuri ; afectivitatea proiectează în afară o lume întreagă de fantome şi vedenii ; valoarea lor este de natură expresivă şi simbolică.

Sensul timic nu este nici arbitrar, nici cu desăvârşire subiectiv : satisfacţia sau nesatisfacţia trăită este un indiciu nu numai al naturii şi stării tendinţei noastre, dar şi al naturii obiectului.

Un simbol afectiv sau o judecată de valoare nu pot fi înţelese în esenţa lor decât printr-o trăire afectivă. Lumea valorilor nu există pentru cineva care a pierdut sentimentele, după cum lumea culorilor nu există pentru un orb din naştere. Nu numai lumea materială a pierdut atunci înţelesul ei adânc, ci şi lumea valorilor sociale. Cheia înţelegerii altora se află în propriile noastre vibraţii afective. Adâncimea unui suflet străin o măsurăm cu propriile noastre sentimente. Şi totuşi acest act de *Einfühlung*, această *empatie* nu reprezintă o simplă proiectare a sentimentelor noastre, ci o trăire cu o considerabilă doză de obiectivitate. Cu lumea materială – şi cu atât mai mult cu cea socială – noi stabilim o legătură dinamică, un raport de echilibru şi de interdependenţă reciprocă. În această situaţie dinamică şi indiviză, cea mai mică variaţie a unei părţi se repercutează asupra restului şi această repercusiune o simţim ca o stare afectivă. Ceea ce numim tact, intuiţie afectivă, sensibilitate, reprezintă fineţea de apercepere afectivă a variaţiilor ce se petrec în mediul social al subiectului.

Majoritatea sentimentelor sunt de origine socială sau socializată şi, ca atare, reprezintă interiorizarea comportării externe de altădată. Raporturile trăite cândva pe planul intermintal se transformă în relaţii intramintale : începem să ne comportăm şi faţă de noi aşa cum ne

comportăm faţă de alţii. Acest proces de introversiune nu împiedică, ci chiar favorizează procesul de extraversiune: apreciem pe alţii după criteriile aprecierii proprii. Astfel, cunoaşterea altora nu este un raţionament analogic şi nici un act solipsist de proiecţie a propriilor noastre stări, ci un act prin excelenţă afectiv şi în acelaşi timp transsubiectiv.

Expresia afectivă devine un semn, un simbol. Un sentiment devine înţeles tot atât de rapid şi direct, ca şi un obiect material într-un act perceptiv, căci şi percepţia conţine deja o mare doză de simbolism. După cum înţelesul vorbelor îl sesizăm direct în ele însele, tot astfel o bucurie este percepută în zâmbetul cuiva, tristeţea în lacrimi etc. (v. Scheler; A, pp. 22-23 şi 75-76). Noi citim pe faţa semenilor noştri sentimentele lor tot atât de uşor ca şi ideile lor în simbolurile grafice. Prima înţelegere este desigur mult mai primitivă decât cea de-a doua (v. Koffka, pp. 90 şi 237).

Simbolurile artistice reprezintă limbajul cel mai adecvat pentru a exprima aceste înţelesuri timice şi, printre variatele expresii artistice, muzica este, poate, forma cea mai vibrantă şi, în acelaşi timp, cea mai puţin intelectualizată.

Sentimentele au ceva din cunoaştere. De aceea mulţi le-au şi socotit fie ca o cunoaştere confuză în general (Cohn), fie, în special, ca o cunoaştere a valorilor, sau ca o intuiţie directă şi globală. Nu vom exagera spunând că sentimentul reprezintă înţelesul timic al existenţei. Acest înţeles este inseparabil de cel structural, cogitativ, al inteligenţei şi, dacă la început lumea externă este transfigurată în sufletul individului şi văzută prin prisma dorinţei sau a groazei, mai târziu concepţia unei lumi ştiinţifice se eliberează de sub imperiul valorii subiective, rămânând totuşi dominată de o singură valoare socială, cea a adevărului.

Sentimentul redus, în aspectul său structural, de la conţinut al conştiinţei la un înţeles timic, nu are nici un sens atât timp cât nu traduce sau nu determină vreo schimbare în lumea externă sau în cea internă. Ni se impune o întrebare firească: ce rost are înţelesul timic însuşi? Concepţia după care valoarea afectivă este pusă în funcţie de interesele biologice ale organismului are o incontestabilă prioritate asupra celorlalte două, după care sentimentul ar fi semnul unei utilităţi; dar această concepţie conţine un viciu comun şi celorlalte teorii. Ea ne duce inevitabil spre ideea sentimentului-epifenomen.

Ce rost are înregistrarea stării în care se află o tendinţă, a gradului ei de satisfacţie sau de contrarietate? Ribot este consecvent cu teoria sa fiziologică, socotind sentimentele de plăcere şi durere ca nişte epifenomene. Durerea – după Ribot – „oferă caracterele unui epifenomen" (A, p. 35). La fel este considerată şi plăcerea: „Ar fi de prisos să mai spunem că noi socotim plăcerea, ca şi durerea, ca un fenomen supraadăugat, un simptom, un semn, un indiciu, ce denotă că unele tendinţe sunt satisfăcute şi că el nu poate fi considerat ca un element fundamental al vieţii afective" (p. 54).

Am putea spune acelaşi lucru despre părerea conform după care sentimentul ar avea rolul de a aprecia utilitatea stării psihofizice sau utilitatea lucrurilor. Chiar dacă există corespondenţă între aprecierea sentimentelor şi utilitatea obiectivă, sentimentul capătă o situaţie absurdă când i se atribuie rolul de a dubla un proces organic sau psihic. Plăcerea şi neplăcerea devin umbre ale vieţii psihice, ecouri fără importanţă şi de neînţeles. Funcţia vieţii afective nu se poate reduce la o simplă înregistrare formală şi sterilă a unor modificări psihofizice sau a unor valori obiective; o asemenea concepţie ne duce la desfiinţarea funcţiei afective înseşi. Înregistrarea timică nu are nici un rost dacă nu serveşte organismului în *orientarea* biologică a acestuia.

Înţelegerea funcţiei afective necesită o completare a înţelesului timic şi static cu aspectul dinamic. Cel dintâi reprezintă conştiinţa de valoare, iar cel de-al doilea constă în orientarea imprimată activităţii psihice de către conţinutul timic. Conţinutul afectiv este privit în cazul acesta printr-o prismă funcţională. Din simplu simptom, sentimentul se transformă în ghid sau în avertisment.

b) Echilibrarea

1. *Teorii*

a) Părerea că sentimentul traduce starea organică a individului, că este un semn al cenesteziei, îşi are corelatul său activ în ideea că sentimentul este un *factor* al bunei sau relei cenestezii, că afectul are o înrâurire asupra funcţionării organice a individului. Astfel s-au deosebit afectele stenice de cele astenice (Kant). Sentimentele de plăcere, ura, iubirea, mânia, ar stimula funcţiile organismului, ar spori energia totală, iar durerea, frica, tristeţea, îngrijorarea – afecte astenice –, ar aduce o scădere a vitalităţii. Stările afective ar fi deci nişte reglatoare biologice ale organismului. „Experienţa ne învaţă – spune A. Lehmann – că plăcerea şi neplăcerea nu sunt fără importanţă pentru buna stare a organismului psihofizic, că relaţia este totdeauna astfel, că plăcerea favorizează starea organismului psihofizic, iar neplăcerea o împiedică" (B, p. 148).

Este indiscutabil că trăirile afective au repercusiuni adânci asupra organismului ; dar care din aceste trăiri sunt favorabile şi care sunt dăunătoare ? Astăzi, încă, psihologii nu sunt de acord asupra utilităţii efectelor emoţiei. Cercetările moderne au stabilit că unele bucurii sunt pasive şi paralizante, iar altele sunt active şi stenice. Bucuriile intense pot fi tot atât de vătămătoare, ca şi durerile adânci.

b) Afirmaţia că sentimentele de plăcere sau de neplăcere sunt în funcţie de tendinţe, are şi ea corelatul său, şi anume în ideea că tendinţele sunt în funcţie de sentimente. Cauzalitatea tendinţă – sentiment este inversată. Această părere, însă, ni se prezintă în două feluri : se poate atribui conduitei noastre orientarea constantă spre menţinerea sau sporirea *plăcerii* şi evitarea *durerii*, şi se mai poate afirma că noi tindem spre menţinerea sau evitarea *obiectului*, a stimulului, a situaţiei, ce ne provoacă respectiv plăcere sau neplăcere.

Primul punct de vedere este cel *hedonist*. Viaţa ni se prezintă ca o sete de plăceri şi o repulsie faţă de suferinţe ; de la începutul până la sfârşitul vieţii noi am alerga după plăcere şi am fugi de durere ; omul se naşte şi moare cu setea de paradis şi cu frica de infern. „Alle Lust will Ewigkeit" ! exclamă Zaratustra. Durerea şi plăcerea domină existenţa omului şi viaţa individului este o perpetuă pendulare între aceşti doi poli opuşi.

Principiul plăcerii ar fi – după Freud – directiva dominantă a copilăriei : „După aparenţă, totalitatea activităţii noastre psihice – spune el – are ca scop de a ne procura plăcere şi a ne face să evităm neplăcerea, ea este stăpânită automat de *principiul de plăcere*" (A, p. 383). Aceeaşi părere o susţine şi Lehmann, după care scopul activităţii instinctive ar fi menţinerea sentimentului primitiv, în caz de plăcere, şi îndepărtarea lui, în caz de neplăcere" (B, p. 139).

Concepţia hedonistă poate deveni o confirmare a concepţiei utilitariste ce susţine paralelismul între utilitate şi sentiment. Confirmarea aceasta vine din partea evoluţionismului. Dacă instinctele presupun plăcerea sau durerea (rostul lor fiind de a menţine plăcerea şi de a înlătura durerea), trebuie admisă neapărat corespondenţa dintre util şi plăcut, dintre vătămător şi neplăcut, căci, dacă n-ar exista această corespondenţă, adică dacă excitaţiile vătămătoare ar fi plăcute şi cele utile neplăcute – organismul căutându-le pe cele dintâi şi evitându-le pe cele din urmă – viaţa n-ar fi posibilă (v. Spencer, pp. 282-291). Dar – cum observă A. Lehmann – din faptul că plăcutul nu poate fi dăunător şi neplăcutul nu poate fi util nu rezultă cu necesitate că plăcutul totdeauna trebuie să fie util, iar neplăcutul numaidecât dăunător ; excitaţiile pot fi indiferente sau numai totalitatea lor se poate prezenta astfel ca majoritatea celor plăcute să fie şi utile (B, pp. 149-150).

Este adevărat că o conştiinţă debilă are tendinţa de a se izola de lumea externă, de excitaţiile obiectivate şi exteriorizate, scufundându-se în cenestezia, în sensibilitatea protopatică, dar

nu aceasta pare a fi linia evoluţiei psihice. Un sentiment nu poate avea rolul de a atrage asupra lui întreaga activitate a organismului, abătându-l pe acesta din urmă de la adaptarea la lumea externă. Autocontemplarea afectivă, narcisismul sau beatitudinea extatică, nu reprezintă o ridicare a nivelului psihic, ci o scădere a acestuia. După acest hedonism psihologic, conştiinţa n-ar avea altă raţiune de a exista decât aceea de a se contempla, purtând în sine propriile sale scopuri. „Este un merit al şcolii psihologice moderne – spune Rignano – de a fi demonstrat falsitatea teoriei lui Bain, după care faptul fundamental ar fi «goana după plăcere», adică apropierea de tot ce este agreabil şi îndepărtarea de tot ce este penibil" (p. 35).

c) Unii psihologi ies din cercul vicios, afirmând că plăcerea şi durerea presupun tendinţa şi, în acelaşi timp, că aceasta din urmă este determinată de sentimentele hedonalgice.

Concepţia care subordonează tendinţele stărilor hedonalgice schimbă radical perspectiva dinamică a psihismului : noi nu mai suntem afectaţi *pentru că* organismul nostru se află în primejdie, fiindcă o situaţie ne ameninţă existenţa sau o tendinţă este contrariată, ci simţim o durere *pentru ca* să ne apărăm integritatea noastră psihofiziologică, *pentru ca* să evităm obiectul sau fiinţa ce ne ameninţă. Din efect, starea hedonalgică devine cauză ; din simptom sau epifenomen ea se transformă în factor determinant, dobândind o funcţie biologică ; oglinda pasivă devine o orientare activă a psihicului nostru. „Cu alţi termeni – spune R. Dejean – nu este adevărat că obiectele şi fiinţele sunt bune fiindcă tindem spre ele, ci noi tindem spre ele fiindcă ne convin, adică ne satisfac şi în măsura în care ne satisfac" (p. 45). Un semnal de alarmă nu are sens decât atunci când provoacă o acţiune de apărare, când mobilizează energiile, declanşând atacul contra adversarului. Astăzi nu contestă nimeni sentimentelor hedonalgice rostul lor biologic (v. Prince, p. 163).

2. *Reglarea conduitei*

Organismul se află în echilibru cu lumea externă şi, fiind complex, se mai prezintă ca un sistem de echilibrare interioară. Credem că cele mai primitive sentimente sunt acelea de agreabil şi dezagreabil. (După H. Piéron, al treilea ar fi „interesantul" [A, p. 54].) Cu cât un organism este mai primitiv, cu atât autoreglarea internă este mai slabă în comparaţie cu echilibrarea ce are loc între el şi mediu ; aşa se explică de ce stările hedonalgice sunt în legătură atât de strânsă cu acele două sensuri ale activităţii motrice : apropierea şi îndepărtarea (v. Münsterberg, H 1, pp. 24-27, H 4, pp. 216-238).

Din punct de vedere al raportului dintre aceste sentimente şi tendinţe, au egală dreptate cei care subordonează plăcerea şi neplăcerea tendinţelor, ca şi acei care tratează tendinţele în funcţie de sentiment. Între conduită şi sentiment se stabileşte un cerc închis de influenţă reciprocă. O neplăcere ne informează că un lucru, o situaţie sau o fiinţă nu ne convine ; acest semn provoacă o reacţie imediată de modificare a echilibrului, de accelerare sau suspendare a acţiunii, cu scopul de a suprima neplăcerea. Diminuarea neplăcerii arată că activitatea noastră este pe cale bună şi atunci organismul persistă în direcţia iniţială. „Durerea are funcţia – spune Rivers – de a stimula unele reacţii potrivite pentru apărarea subiectului împotriva cauzei suferinţei sale" (p. 306).

Sentimentele de plăcut şi de neplăcut sunt efecte ale tendinţelor şi cauze ale acestora. Avem de-a face cu un proces frecvent în funcţionarea unui organism individual sau social, pe care l-a subliniat J.M. Baldwin sub denumirea de *reflex circular* : o mişcare, provocată de o excitaţie, serveşte drept excitant pentru o altă mişcare analoagă ş.a.m.d. ; este un fel de circuit închis în care se desfăşoară procesul între excitaţie şi reacţie, între o serie de stimuli şi de replici. Dar acest circuit închis nu este o repetiţie monotonă şi stereotipă, ci un proces cu o evoluţie şi o finalitate.

În fiecare clipă raportul dinamic de echilibru al organismului poate fi descumpănit şi fiinţa tinde spre restabilirea echilibrului pierdut. Acest proces caracterizează – după E. Claparède – viaţa însăşi (A, pp. 56-57). Prin funcţia lui de echilibrare, sentimentul dobândeşte o profundă semnificaţie biologică. Sentimentul-tendinţă este semnul unui dezechilibru : nu doreşti decât ceea ce-ţi lipseşte ; tendinţele noastre au ca scop înlăturarea sentimentului-lipsă, adică desfiinţarea sentimentului însuşi : rostul unui sentiment, deci, este propria sa desfiinţare, adică determinarea unui echilibru perfect de calm şi indiferenţă. „Reacţiile sentimentale – spune Pierre Janet – tind, prin acţiunea lor reglatorie, să suprime raţiunea lor de a fi. Oboseala constă într-o coborâre a tensiunii şi într-o micşorare a acţiunii. Dar o acţiune diminuată se execută mai uşor cu o mică cheltuială de forţă. Rezultă restaurarea şi acumularea forţelor şi la un moment dat acţiunea se va executa fără tulburare : reacţia de oprire nu va mai avea nici o raţiune de a fi" (A, pp. 629-630). Acelaşi mecanism de autoreglare se observă şi la celelalte sentimente. O neplăcere activează o tendinţă ; consumarea acesteia se repercutează asupra sentimentului, acesta determină o modificare a conduitei, care, la rândul ei, schimbă calitatea şi intensitatea afectivă iniţială şi astfel se continuă până la un nou echilibru.

Stările de plăcut şi de neplăcut servesc de reglare tendinţelor ce se află în raport direct cu lumea externă şi, deci, cu acţiunea ; *ele sunt reglatoare ale conduitei*. Ele sunt primitive, generale şi în strânsă legătură cu periferia corpului. Multă vreme, durerea a fost privită ca o senzaţie şi i se căutau organe nervoase periferice specifice, fibre conducătoare distincte şi centri nervoşi deosebiţi. Piéron a dovedit că durerea este un afect şi că este provocată în special de senzaţii epicritice de înţepătură, arsură şi pişcătură. Plăcerea, de asemenea, este în strânsă legătură cu senzaţiile pielii, cu gâdilatul, dezmierdarea. Forma intensă a acestei stări de agreabil este voluptatea, o stare emotivă primitivă şi elementară, ca şi durerea.

Aşadar, cât timp viaţa interioară a unui organism este săracă şi raporturile dintre individ şi mediu se fac mai mult direct şi imediat sub formă de instincte simple, afectivitatea acelui organism se reduce mai ales la forme generale de plăcut şi neplăcut şi la emoţii de voluptate sau durere. Aceste două semnale opuse dirijează comportarea organismului şi-i servesc acestuia de orientare preţioasă în universul lui limitat.

3. *Echilibrarea interioară*

Cu apariţia şi dezvoltarea conştiinţei, psihismul individului, complicându-se, se orientează spre activitatea internă. Procesele interioare şi invizibile încep a se opune din ce în ce mai mult lumii externe. Activitatea psihică nu constă numai în mişcare, ci şi în oprirea acesteia. Diferenţierea şi complicarea tendinţelor fac ca un stimul să nu declanşeze o singură tendinţă, ci mai multe o dată ; o tendinţă, în curs de activare, produce un dezechilibru intern şi o reacţie de favorizare sau de inhibiţie a tendinţei interne din partea întregului sau din partea unei alte tendinţe concurente. Rezultă stări afective specifice de tensiune, de echilibrare internă. După cum o stare de plăcere sau de neplăcere este semnul unui dezechilibru între organism şi mediu, tot astfel orice alt sentiment este semnul unei tensiuni, al unui dezechilibru intern (determinat şi el mai ales de schimbările mediului). Când conflictul este prea direct şi puternic, aceste ciocniri între tendinţe opuse pot duce la crize emotive. Timiditatea, de pildă, este o stare de emotivitate, o oscilaţie a tensiunii, produsă de concurenţa dintre tendinţa de valorificare, de dominare, şi tendinţa inhibitivă de supunere (frică şi neîncredere în reuşită).

Câteodată, însă, tendinţele se pot echilibra, fiecare tendinţă rămânând încărcată de cantitatea energetică iniţială. Fenomenul refulării ar fi o stare de echilibru nestabil. Descrierea fenomenului refulării făcută de Freud ne pare insuficientă. Adler l-a depăşit în

această privinţă punând în lumină legea compensaţiei (p. 56). El aplică această lege în mod strălucit la instinctul de putere, de dominaţie. Această tendinţă devine cu atât mai puternică, mai tiranică, cu cât serveşte mai mult de contrapondere sentimentului de inferioritate, tendinţei de supunere, de umilire. Astfel şi timiditatea este un amestec al atitudinii de inferioritate cu aceea de orgoliu şi de superioritate. Când criza emotivă nu consumă toată energia individului, aceste tendinţe se pot polariza echilibrându-se şi putem avea acte de îndrăzneală excesivă, de curaj sau de aroganţă a timidului.

Psihanaliştii susţin că una din tendinţe poate fi inconştientă, iar cealaltă conştientă. Se întâmplă că, pe măsură ce una din ele pătrunde în conştiinţă, cealaltă se cufundă în întunericul inconştientului ; proces asemănător cu mişcarea mecanică a unei balanţe. Jung construieşte pe tema aceasta o tipologie a extraversiunii (cu o introversiune corespunzătoare, inconştientă) şi a introversiunii (cu o tendinţă inconştientă de extraversiune).

Nietzsche a scos la iveală acest mecanism, demascând umilinţa falsă, modestia trufaşă sau bunătatea resentimentului şi a invidiei. Nimeni n-a pus în lumină mai bine decât el procesul de răsturnare a valorilor ce se petrece în sufletul unui individ sau al unei colectivităţi, prin această bruscă schimbare a balanţei psihice. Înţelepciunea populară a simbolizat acest proces în imaginea plastică a pisicii care nu ajunge la slănină, iar fabulistul în povestirea vulpii cu strugurii. Nevoia de a-ţi înăbuşi o dorinţă, din conştiinţa neputinţei de a o satisface, declanşează o tendinţă opusă, o apreciere contrarie (v. Scheler, B.). Spre a nu dori bogăţia, spre a nu te chinui râvnind la situaţii înalte, n-ai decât să le dispreţuieşti, atribuindu-le o valoare negativă, şi obţii liniştea sufletească. Ura este mai aproape de iubire decât indiferenţa ; urăşti pentru a nu iubi, pentru a te împotrivi puterii de atracţie ce-o exercită cineva asupra ta.

Tendinţele opuse ce ameninţă spiritul uman cu dedublarea, cu sfâşierea, ne apar, în cazuri mai grave, sub formă de ambivalenţă afectivă ; amândouă tendinţele devin conştiente simultan : iubeşti şi urăşti pe cineva în acelaşi timp. Aceste stări grave pot duce la destrămare, fărâmiţare psihică, sunt semne ale dezintegrării, ale slăbirii sintezei psihice. Conflictele conştiente duc inevitabil la tensiuni înalte, la crize emotive. În conştiinţa primitivă sunt exemple de echilibrări, de natura aceasta, în fenomenul moral al interdicţiei, tabu. Lucrul oprit este râvnit şi respins, ne provoacă atracţie şi repulsie în acelaşi timp ; sacru, divin, pur, sunt prea aproape de impur şi demoniac.

De acest proces, atât de frecvent, al echilibrării prin contrast, se servesc nu numai educatorii maselor, dar şi educatorii indivizilor. Cum procedează în mod obişnuit o mamă spre a opri manifestările născânde ale instinctului sexual al fetei sale, dacă nu prin insuflarea sentimentului de repulsie şi de dezgust faţă de tot ce constituie o aluzie sexuală ? Prin acelaşi mijloc se obţine şi grija de curăţenie a copilului în funcţiile lui de evacuare. Sentimentul ruşinii sau al pudorii este conflictul conştient dintre două tendinţe antagoniste.

Reacţiile interne de echilibrare sunt în mare parte introversiuni ale echilibrării sociale interindividuale.

Psihologii şi filosofii nu au neglijat importanţa fenomenului de contrast în educaţia individului şi a societăţilor ; nu ne pare, însă, de prisos importanţa psihologică de echilibrare internă pe care îl foloseşte procesul contrastului afectiv. El poate să fie simultan sau succesiv, se poate petrece pe acelaşi plan, conştient, provocând tulburări şi crize emotive, sau pe două planuri diferite, conştient şi inconştient. Euforia şi tristeţea, melancolia, se pot succeda în timp ca o mişcare regulată de pendul. Observaţia curentă a notat de multă vreme că râsului adeseori îi succed lacrimile (v. Vîgotski).

Psihanaliştii cred că, în mod normal, eul conştient se află aproape în continuă luptă cu inconştientul. Toată arta educaţiei şi a psihoterapiei constă în opera de împăcare a acestor adversari neînduplecaţi : o considerabilă cantitate de energie psihică (până atunci la

dispoziţia inconştientului) devine utilizabilă de către forţele active ale personalităţii (v. Pfister, pp. 16-17).

Stările hedonalgice pot şi ele contribui la oscilaţii psihice de echilibrare (v. Beebe--Center). Se crede că substratul lor fiziologic s-ar afla în sistemul autonom, format din simpatic (sau ortosimpatic) şi parasimpatic, cu funcţie antagonistă; felul acestora de echilibrare ne dă timbrul afectiv al individului. Este foarte posibil ca acest sistem să stea la baza întregului proces de echilibrare prin contrast (v. Godfernaux, p. 27). Activitatea posturală sau tonică este supusă şi ea acestei legi: să ne gândim numai la procesul de echilibrare fizică, reglat de centrii posturali subcorticali. Şi este normal să fie aşa, ţinând seama de faptul că reactivitatea tonică şi posturală, împreună cu sensibilitatea protopatică, stă la baza întregii afectivităţi (v. Wallon, A şi B).

Legea antagonismului afectiv nu este în contradicţie cu principiul sintezei psihice; echilibrarea antitetică nu exclude unificarea tendinţelor opuse ce fac parte din planuri psihice deosebite. Sentimentul conştient nu numai că îl echilibrează pe cel inconştient, dar îl şi domină. Opoziţia se transformă în conflict numai atunci când ambele sentimente rivalizează pe acelaşi plan de conştiinţă, fără a putea fi dominate unul de altul (sau ambele de o altă tendinţă superioară, mai comprehensivă).

Adesea se întâmplă ca fiecare tendinţă să ajungă la dominaţie pe rând: tendinţa de ascetism domină conştiinţa cu mai multă putere după zile de exces şi de petreceri. Tot astfel se trece uşor de la o pudoare excesivă spre cinism, de la sfială spre aroganţă, de la avariţie şi egoism spre risipă şi generozitate (v. Tansley, pp. 67-73). Aceste pendulări sunt foarte frecvente la tipurile ciclotime; viaţa sufletească a acestora urmează adesea legea extremelor. Pare că întărirea unei tendinţe se face prin epuizarea excesivă a tendinţei opuse. Unele persoane oscilează multă vreme între o plăcere intensă a consumării aceleiaşi fapte reprobabile şi sentimentul unei aspre mustrări de conştiinţă.

Evident că aceste contraste sufleteşti nu se pot concilia cu ideea de unitate raţională a personalităţii. Contradicţiile afective sunt supuse mai târziu unui control reflexiv şi afectivitatea începe să se muleze în cadrele unităţii raţionale. Aspectul se opune dezagregării psihice şi acolo unde un sentiment nu-şi găseşte calea spre acţiune obişnuită, echilibrarea lui se face printr-un alt sentiment opus. Divizarea, destrămarea psihică este semnul dispariţiei afectivităţii.

4. *Unificarea*

De multă vreme i s-a recunoscut sentimentului caracterul de universalitate. Acesta se poate înţelege în sensul că nu există stare psihică fără sentiment, dar se mai poate înţelege şi în sensul de maximum de cuprins pe care-l posedă sentimentul în comparaţie cu celelalte categorii de fapte psihice. Este cunoscută analogia cu pata de ulei ce pătrunde cu încetul şi inevitabil în întreaga substanţă pe care o îmbibă. Sentimentele nu stau izolate în sufletul nostru; nu pot coexista alături mai multe sentimente diferite, păstrându-şi fiecare independenţa.

Caracterul de totalitate a fost scos în evidenţă mai ales de şcoala din Leipzig, a lui F. Krueger (*Ganzheitspsychologie*). Noi socotim această însuşire ca făcând parte chiar din funcţia sentimentului. Orice proces intelectual sau motor este *învăluit* de sentiment. Acesta, după expresia lui Krueger, are proprietatea de a umple toate lacunele sau interstiţiile unei structuri, de a servi de punte între segmentele unui întreg. Sentimentul este un întreg difuz, nediferenţiat şi neconturat, este fondul din care se desprind conţinuturile intelectuale, de pe care se detaşează configuraţiile; este *o calitate a întregului*.

Cercetările experimentale ale şcolii din Leipzig au dovedit că, cu cât un complex perceptiv este mai bogat şi mai unitar, cu atât mai pronunţat este caracterul său afectiv. Acest paralelism ni se confirmă prin cercetările asupra psihologiei primitive, infantile şi patologice (v. Werner, p. 118).

Am putea spune că unificării logice şi sintezei raţionale le premerge o unificare *sincretică*, afectivă. Aspectul logic, relaţional şi analitic se dezvoltă în detrimentul celui afectiv ; poate că este mai just să spunem că inteligenţa se întemeiază pe sentiment.

Lăsând la o parte stările de reverie, de autism, impregnate încă de afectivitate, pare că discordanţele psihice, destrămarea psihică a schizofrenicului se află în strânsă legătură cu dispariţia afectivităţii. Legătura senzorio- sau ideomotrică, tensiunea şi acomodarea dintre membrele unei structuri pare că se pot pune pe seama sentimentului. Nu trebuie să uităm că foarte adesea stările intelectuale, determinate şi precise, sunt precedate de atitudini globale şi nedefinite, obscure şi semiconştiente.

Pe lângă acest caracter totalitar, sentimentele, prin legătura lor cu sensibilitatea protopatică, posedă o însuşire de obscuritate, sincretism, în opoziţie cu funcţia intelectuală, discriminativă, epicritică, analitică. Pierre Janet vede originea sentimentelor în primele reacţii globale la o reacţie psihică parţială (A, p. 215 ; B, pp. 93-95). Sentimentul este rezonanţa întregului psihism la o modificare a unei tendinţe psihice, este semnificaţia totalităţii faţă de parte, asimilarea părţii de către întreg.

Orice sentiment are veleităţi de dominaţie, de hegemonie. Cercetările experimentale asupra dominantei psihice au arătat că la baza unităţii psihice stă „tendinţa reacţiilor spre dominare", „lupta între reacţii pentru stăpânire", „încercarea de a cuprinde întreaga conduită" (v. Vîgotski, p. 122).

Atenţia, orientarea electivă a activităţii, funcţia de unificare a conduitei, are la bază afectivitatea. Psihologii au arătat, cu lux de exemple şi de experienţe, influenţa afectivităţii asupra asociaţiilor, asupra gândirii şi asupra altor procese sau funcţii psihologice. Din toate reiese funcţia de unificare a afectivităţii. Rignano pune incoerenţa ideilor în demenţa precoce şi în vis pe seama lipsei de sentiment. Relaxarea asociaţiilor, lipsa de ordine şi de direcţie a activităţii mintale în manie sunt explicate de Godfernaux prin diminuarea afectivităţii, determinată la rândul ei de slăbirea puterii de inhibiţie (pp. 24-31 şi 156-158). Procesul de cristalizare în iubire (Stendhal) este interpretat de el ca un proces de unificare şi de sistematizare psihică datorită intensităţii sentimentului. Dar tocmai din cauza unei sistematizări excesive iubirea este socotită o boală trecătoare, ca şi gelozia sau alte sentimente, când sunt puternice. Analizele lui Ribot asupra pasiunilor şi a influenţei acestora asupra gândirii au rămas clasice. Paranoia, boala unui exces de unificare şi de sistematizare, este şi ea determinată de cauze afective (v. Bleuler, pp. 138-139).

Nu este de mirare că sentimentul reprezintă o forţă de unificare : el stă la baza eului, constituie nucleul, germenul personalităţii. Este explicabil de ce mulţi dintre psihologi tratează sentimentul ca o atitudine a eului (la noi, C. Rădulescu-Motru). Unitatea eului este pierdută o dată cu dispariţia sau tulburarea vieţii afective. Iată de ce în psihiatrie şi în pedagogia de astăzi se dă atâta importanţă sentimentului. În cercetările experimentale psihotehnice se simte nevoia tot mai mare de a adânci studiul vieţii afective şi de a da mai multă atenţie temperamentului, reacţiilor afective (v. Nestor, pp. 53-61).

5. *Dinamogenia afectivă*

Echilibrarea, autoreglarea afectivă, implică în mod necesar fenomenul dinamogenic. Acest proces nu trebuie înţeles în sensul dependenţei sentimentelor de starea energetică a organismului. Este de la sine înţeles că toate fenomenele psihice – şi mai ales sentimentele – se află sub dependenţa variaţiilor energetice ale organismului. O istovire provocată de o cheltuire excesivă a forţelor psihice sau de o boală organică are ca efect slăbirea intensităţii afectelor. „Slabii – spune P. Janet – nu simt nici ură, nici iubire durabilă, căci stabilitatea sentimentelor are nevoie de forţă" (C, p. 304). Psihastenia, lipsa înnăscută de energie, atrage după sine devalorizarea realului, vidul afectiv. Tendinţele noastre – cum a arătat

Janet în strălucitele sale scrieri – au câte o încărcătură energetică proprie şi, totuşi, ele recurg câteodată – în fenomenul de efort – la ajutorul altor tendinţe învecinate, la rezervele personalităţii. Dar tendinţele nu duc numai o viaţă activă ; existenţa lor se petrece mai ales într-o stare latentă, de virtualitate. În mediul cu care individul se află într-un anumit raport de echilibru se produce o schimbare ce lucrează ca un stimul asupra organismului. Acesta trebuie să reacţioneze potrivit nu numai cu calitatea stimulului, dar şi cu intensitatea acestuia. Care este mecanismul psihic după care reacţiile individului îşi găsesc rezerve necesare şi potrivite pentru comportare ? Cum se face că dozarea cantitativă a activităţii cinetice, a acţiunii, este în mod normal corespunzătoare necesităţilor momentului ?

Plăcerea şi neplăcerea sunt semnele reuşitei sau ale nereuşitei tendinţei în curs de acţiune. Noi ne dăm seama în orice moment dacă acţiunea noastră corespunde – calitativ şi cantitativ – necesităţilor interioare. În momentul când, intervenind o dificultate, se cere un spor de energie, se produce, printr-un mecanism aproape reflex, o nouă acumulare a energiei, un nou spor energetic ce aparţine tendinţei respective sau totalităţii psihice (efortul) ; aşa se petrec lucrurile până la epuizare sau până la oprirea procesului prin suspendarea acţiunii (oboseala, reuşita sau renunţarea). Pare, într-adevăr, că efortul şi oboseala sunt două reglatoare cantitative ale conduitei.

De ce natură este energia emoţională ? „Din punctul de vedere al psihologiei comportării – spune H. Piéron – este vorba de o energie X din care nu cunoaştem decât efectele. Natura fiziologică, nervoasă a acestei energii este o problemă care scapă psihologiei" (B, p. 58). După Prince Morton afectul este o energie psihică transformabilă în alte feluri de energie. Supapele acestei energii sunt în general deschise pentru acţiunile obişnuite. În cazurile grave, când e nevoie de un spor de energie, se apasă pe accelerator, supapa energiei afective se deschide larg şi fluxul energetic se transformă în acţiuni potrivite necesităţilor momentului (pp. 161-169).

Fenomenul emotiv este un dezechilibru psihic provocat mai ales de excesiva acumulare a energiei (Janet). În procesul de echilibrare interioară şi antagonistă, sporirea unei tendinţe atrage uneori după sine, în mod reflex, o sporire energetică a tendinţei adverse. Extremele se întăresc reciproc şi această intensificare reciprocă poate ajunge să împartă psihicul în două, ridicându-l la tensiuni prea înalte pentru a putea fi suportate. Avalanşa afectivă se lichidează printr-o criză emotivă.

Fenomenul dozării, al cuantificării energiei sau al dinamogeniei afective, îşi are corespondentul său fiziologic în raportul dintre sistemul postural şi cel cinetic. Sistemul tonic este subordonat în mod normal celui cinetic, pregătindu-l, totuşi, pe acesta din urmă şi susţinându-l în activitatea lui. Spre perfecta armonie între aceste sisteme se cere o dozare justă a acţiunii noastre, funcţie exercitată de către centrii sistemului postural.

6. *Anticiparea*

C. Rădulescu-Motru consideră că emoţia (ca stare afectivă) a avut în trecut un mare rol prin faptul că a determinat dislocarea mecanismului instinctiv, transformându-l în atitudini ; prin inversarea curentului nervos din pasiv în activ, ea a creat o comportare anticipativă. Eul îşi are originea în aceste atitudini anticipative (pp. 212-213).

Literatura psihologică a fost dominată multă vreme de problema atitudinilor conştiinţei. Şcoala din Paris a lui Binet şi cea din Würzburg a lui Külpe au pus această problemă şi au contribuit mult la precizarea ei. Acele atitudini care nu sunt procese intelectuale abstracte fără imagini (gânduri) trebuie socotite ca atitudini ale *conştiinţei*, ca stări generale de anticipare şi de preparare a acţiunii sau ca atitudini *intelectuale*, ca acomodări delicate la procese şi conţinuturi ale gândirii, în serviciul tendinţei intelectuale.

După cum sistemul postural stă la temelia celui cinetic, tot astfel acţiunile şi ideile noastre sunt pregătite – şi totdeauna susţinute – de atitudini generale şi globale, de natură afectivă. Sentimentele preconştiente, nelocalizate, nefixate, orientate, totuşi, spre un domeniu determinat al realităţii, reprezintă pregătiri şi anticipări subconştiente pentru stări integrale de conştiinţă. Soluţiile neaşteptate ale problemelor, invenţiile puse pe socoteala travaliului inconştient, se datorează, poate, acestor atitudini afective în care se ancorează o idee, din care răsare o nouă structură intelectuală.

Sentimentele sunt preludii ale acţiunilor, ele alimentează visurile şi planurile noastre de acţiune ; tot ele dirijează activitatea ludică a copiilor sau activitatea artistică a adulţilor. Sensul unui sentiment, vag şi difuz, este de a dobândi o formă materială şi bine determinată a acţiunii sau – în lipsa acesteia – de a crea un substitut imaterial şi ideal, o ficţiune sau un adevăr. Ele sunt cele dintâi semne ale dezadaptării şi tot ele ne dau primele indicii asupra sensului comportării noastre.

2. Emoţia

Derivarea emoţională

Cum se poate susţine utilitatea emoţiei, când efectele ei dezastruoase se impun celei mai elementare observaţii ? Criza este socotită ca o boală de scurtă durată, ca un fenomen de tulburare şi de dezadaptare. În faţa primejdiei, în loc să te aperi sau să fugi, tremuri, încremeneşti, ţi se taie picioarele şi nu faci nimic ce te-ar putea salva. Se mai poate întâmpla, însă, s-o porneşti într-o goană nebună şi istovitoare, tot atât de primejdioasă ca şi lipsa completă de acţiune. În timpul războiului s-au văzut soldaţi care nu s-au putut împotrivi acestui impuls, cu toată conştiinţa urmărilor, deşi această fugă în câmpul deschis, sub gloanţele inamicului, era infinit mai periculoasă decât adăpostul tranşeelor. Ictusul şi raptusul sunt două forme opuse la care ne poate duce o lipsă de adaptare, o deficienţă psihică în faţa primejdiei. Şi, totuşi, sub o formă sau alta, s-a susţinut utilitatea emoţiei.

Problema s-a pus mai întâi cu privire la expresiile emoţiilor. S-au dat tot felul de explicaţii. Unii dintre evoluţionişti (Darwin) au atribuit expresiilor o utilitate în trecut, alţii au găsit în emoţii o utilitate pentru prezent.

După Janet, emoţia este o conduită primitivă şi prematură. Caracterul ei actual de dezadaptare nu arată decât faptul că, în comparaţie cu cea inteligentă, comportarea emotivă este mult mai grosieră şi mai puţin suplă. Dar ea nu este lipsită, totuşi, de semnificaţie şi utilitate biologică. Utilă în trecut, ea apare numai în cazuri grave, când acomodările delicate şi superioare nu mai pot face faţă împrejurărilor.

W. Cannon susţine că întregul cortegiu al procesului emotiv are o mare utilitate pentru conservarea individului. Astfel, secreţia adrenalinei în emoţia de mânie are o influenţă asupra eliberării rezervelor de glicogen ale ficatului, rezerve necesare pentru travaliul muscular ; tensiunea sanguină sporeşte, şi cu ea bătăile inimii ; toate funcţiile fiziologice sunt pregătite pentru un efort mai mare, pentru o cheltuire mai mare a energiei. Inspirat de această teorie, Watson consideră emoţia ca un instinct visceral. Pentru Dewey, funcţia emoţiei constă în a procura organismului doza de energie suplimentară necesară în perioadele critice ale vieţii.

După H. Wallon, emoţia este o comportare de natură deosebită de comportarea activităţii cinetice, fazice ; ea este o conduită posturală şi rolul ei dominant ar fi armonizarea şi uniformizarea socială prin intermediul expresiei. Funcţia emoţiei este prin excelenţă aceea de expresie şi expresia este un mod de acţiune asupra altora (B, pp. 232-234). Afară de

aceasta, emoţia prin caracterul său narcisiac, de autocontemplare, care ne închide circuitul dintre reactivitatea tonică şi sensibilitatea protopatică, stă la pragul conştiinţei, este „primul adăpost" al acesteia (v. A, p. 62). Emoţia, după Wallon, reprezintă totuşi apariţia stadiului primitiv, intermediar, între stadiul impulsiv şi cel sezitivo-motor. Conştiinţa noastră intenţională este astăzi opusă conştiinţei tonice, posturale.

Ce poziţie putem lua faţă de aceste păreri? Să ne mulţumim oare numai cu ideea utilităţii emoţiei în trecutul nostru filogenetic? Putem să acordăm emoţiei o utilitate actuală?

În ceea ce priveşte *expresia* emoţională suntem de acord cu Wallon: ea joacă un rol social important în fenomenele de simpatie şi de contagiune. Expresia, totuşi, după justa observaţie a lui Dumas nu este numai un fapt social. Explicaţia socială exclusivă a expresiei este insuficientă pentru trecut; având avantajul de a fi o manifestare externă, ea a devenit limbaj; a început să fie utilizată ca instrument, ca semn în interesul individual. (A, pp. 200-202). Această utilizare instrumentală şi simbolică presupune însă o activitate relaţională şi intelectuală. Expresia, deci, datorită inteligenţei şi conştiinţei colective, se detaşează de emoţie, există chiar independent de aceasta. Faptul ne apare evident în fenomenul politeţii şi al simulaţiei afective. Unii autori chiar separă emoţia trăită de cea exprimată şi susţin că unul din caracterele esenţiale ale isteriei este tocmai disocierea acestor două funcţii (Dide). Aşadar, se pare că astăzi noi nu putem confunda funcţia expresiei – sau cel puţin aceea a mimicii – cu emoţia.

În al doilea rând, noi nu putem contesta emoţiei, cu desăvârşire, caracterul ei de adaptare, decât în forma ei extremă de spasm sau ictus. În mod obişnuit însă, emoţia se petrece ca un proces de deficienţă în care avem şi acte mai mult sau mai puţin adaptate. În general, noi ne opunem fenomenului emotiv şi conduita noastră este adesea un fel de compromis între comportarea rece şi adaptată şi emoţia dezadaptată şi tulburătoare (v. Claparède, B, p. 130). Emoţia începe acolo unde se termină sentimentul şi, de aceea, între sentimentul adaptat şi paroxismul emotiv se poate observa o gamă bogată de tranziţii. Manifestările tulburătoare ale unui proces afectiv ar reprezenta derivarea excesului energetic ce întrece pragul de tensiune psihică. Preaplinul se revarsă în automatisme sau în manifestări organice.

Noi rămânem la părerea că astăzi *emoţia* este un fenomen de dezadaptare la mediul extern, că ea nu poate fi considerată ca fiind o conduită. Mai mult decât atât: după justa observaţie a lui Wallon – ea este opusă activităţii intenţionale. În studiul lui I.M. Nestor asupra clipei de spaimă avem o confirmare experimentală a antagonismului dintre emoţie şi activitate intenţională şi adaptată. Sindromul confuzional ne arată influenţa negativă a spaimei asupra funcţiilor psihice superioare, iar analiza sindromului emoţional ne arată că „individul are sentimentul vag al căderii într-un abis, cu o neînchipuită repeziciune". Este o „cădere în nimic, în neant; legăturile cu lumea din afară, şi chiar cu eul propriu, sunt rupte" (Nestor, p. 39).

Această opoziţie cu activitatea cinetică şi intelectuală poate că ar explica şi rezultatele, în aparenţă paradoxale, ale subiecţilor care, în loc să ne dea, sub influenţa emoţiei, un randament inferior, se stăpânesc şi, învingând emoţia, lucrează mai rapid. Afectul exercită o putere inhibitivă asupra reacţiilor fazice şi acestea din urmă reprezintă o coborâre în centrii subcorticali ai activităţii tonice, socotită ca „rezultatul reacţiei adecvate – nedescărcate" (Luria şi Leontiev), sau ca un „reflex mimetico-somatic inhibat" (v. Bechterev). Luria a combinat experienţele de diagnosticare a complexelor prin asociaţii (Jung) cu reacţiile motrice şi a constatat că, în general, o emoţie determină o tulburare în coordonarea motrică, în forma, intensitatea şi durata creaţiei (Luria).

Ce este emoţia? Rostul ei ne apare mai bine privind condiţiile şi mecanismul ei. Emoţia apare în momentele de oboseală, de lipsă de energie psihică, atunci când situaţia se

prezintă sub o formă de noutate şi când se simte nevoia unei reacţii rapide şi precise. Nu numai atât : după părerea lui R. Dejean, emoţia implică şi o apreciere exagerată a situaţiei. În emoţie, noi uităm de realitate, întoarcem spatele la lumea din afară, absorbiţi fiind de trăirea valorii enorme ce prezintă pentru noi stimulul extern. Suntem fascinaţi de elementul emoţionant, absorbiţi de el, şi de aceea activitatea tonică scapă de sub dominaţia centrilor cinetici şi superiori, cărora le sunt subordonaţi în mod normal. Din punct de vedere fiziologic, emoţia reprezintă o coborâre în centrii subcorticali ai activităţii tonice, posturale şi ai celei organice, reglate de sistemul autonom. Emoţia are ceva din sugestie, din fascinaţie, din distragere. Fenomenul emotiv implică o pierdere a conştiinţei personalităţii, eul fuzionând cu situaţia externă şi dizolvându-se în sensibilitatea protopatică, organică.

Este interesant de notat caracterul circular al mecanismului emotiv : între excitaţie şi tonus se stabileşte un circuit închis de stimulare şi de reglare reciprocă. În felul acesta, emoţia creşte ca o avalanşă, ajungând până la sfârşit la o erupţie emotivă (v. Hattingberg, p. 152).

Orice emoţie se caracterizează printr-o mulţime de tulburări de natură vasomotorie, viscerală şi glandulară. Aceste modificări vegetative sunt explicate de către Lapicque prin schimbări de cronaxie ale sistemelor nervoase. În fluxul nervos nu-şi mai găseşte calea normală spre acţiune, spre activitatea fazică şi se revarsă pe căile obişnuite ale sistemului vegetativ. Aceasta este o explicaţie mecanică a procesului emotiv.

Aspectul psihologic al procesului emotiv ne apare astfel. Emoţia poate să reprezinte o variaţie bruscă a tensiunii psihice sau poate să fie o sporire treptată a acesteia. Tensiunea afectivă este determinată mai ales de sporirea simultană a tendinţelor antitetice ce se inhibă reciproc, de mobilizarea excesivă a forţelor antagoniste. Pragul maxim pe care-l poate atinge această presiune a energiilor afective variază după indivizi şi după starea psiho-fiziologică la acelaşi individ. Cu cât nivelul psihologic al individului este mai înalt, cu atât el poate suporta mai bine tensiunile înalte (fără a scăpa reactivitatea tonică şi vegetativă de sub stăpânirea centrilor corticali). La copii, la primitivi şi debili mintali, emotivitatea este sporită şi tensiunea psihică derivă foarte uşor spre reacţii tonice şi vegetative.

Dar emoţia este, totuşi, un fenomen *normal*, deoarece implică un grad satisfăcător de sistematizare şi de sinteză psihică. Lipsa de sinteză nu permite o sporire a tensiunii şi exclude posibilitatea unei echilibrări interioare. Aşa se poate explica indiferenţa schizofrenicului. Schizofrenia este o discordanţă mintală, o fărâmiţare psihică ; o modificare interioară nu mai aduce în mod necesar variaţia afectivă de echilibrare a totalităţii psihice ; din lipsa de inhibiţie reciprocă a tendinţelor antitetice nu se mai produce sporirea tensiunii.

Tensiunile afective înalte nu sunt atinse nici de către persoane cu reglare superioară celei afective şi automate. Acolo unde o tendinţă poate găsi un debuşeu de vastă anvergură şi de nivel superior sau unde i se poate opune o structură afectivă superioară, acolo nu au loc conflictele interioare şi, deci, crizele emotive.

Crizele emotive sunt slabe şi la persoanele impulsive. Trecerea prea rapidă spre acţiune nu permite tensiunii să crească, evitându-se acumulări mari de energie. Iată de ce istericii, de pildă, al căror psihism se petrece mai mult pe planul de acţiune, sunt lipsiţi adesea de sentimente intense sau de emoţii. Crizele lor sunt dezlănţuiri de automatisme, de acte impulsive sau manifestări teatrale de expresie. Ei mai mult mimează emoţia decât o simt veritabil, mai mult simulează sentimentul decât îl trăiesc.

Dacă sporirea tensiunii este efectul unei echilibrări interne normale, derivarea forţelor psihice spre reacţii organice este un semn de deficienţă a echilibrării. Şi totuşi, ni se pare că această derivare emoţională are un rost, şi anume acela de apărare a organismului împotriva tensiunilor prea înalte şi împotriva discordanţei psihice. O tensiune, ajunsă la pragul ei maxim, nu mai poate fi suportată fără a ameninţa psihicul cu dezagregarea, cu ruperea coeziunii, a sintezei psihice.

Lucrările şcolii psihanalitice au arătat cu prisosinţă cum o tensiune, un conflict nelichidat, refulat, poate da naştere la tulburări psihice durabile : descărcarea acestei tensiuni (*eingeklemmte Affekt*) printr-un proces conştient de reflecţie sau printr-o criză emotivă, aduce o liniştire sufletească. Rivers, de asemenea, a constatat, în timpul marelui război, că reprimarea emoţiilor penibile, refularea instinctului de conservare, provoca inevitabil o nevroză gravă şi durabilă ; subiectul nu avea destulă putere de a se domina şi nu era nici prea slab pentru a se abandona emoţiei.

Criza emotivă realizează o denivelare energetică, o echilibrare prin pierderea inutilă a energiilor ; ea realizează un echilibru staţionar şi de slabă tensiune. Acest echilibru este salutar pentru integritatea psihică a individului. Emoţia, deci, este o supapă pentru revărsarea forţelor tumultoase.

Dacă sentimentul, ajuns la o tensiune insuportabilă pentru funcţiile superioare, nu se poate consuma printr-un travaliu intelectual sau motor (intenţional sau automat), fiind inhibat de alte tendinţe antagoniste, atunci el se transformă în emoţie ; echilibrul psihic se restabileşte prin denivelarea energetică, derivarea forţelor în procesele vegetative.

Emoţia, deci, nu apare din cauza dezechilibrului sau a dezorganizării psihice, ci pentru a preveni disocierea şi dezorganizarea. Se poate face analogie cu o psihoză : aceasta este socotită ca un dezechilibru psihic ; or, din punct de vedere funcţional nu este deloc eronat să socotim o boală mintală (psihogenă) ca efort de echilibrare, ca echilibru psihic *sui-generis*. Delirul unui paranoic poate fi socotit nu ca efect al sentimentului de inferioritate, ci ca o compensare a vidului inferiorităţii, ca mijloc de a scăpa de chinurile autodevalorizării.

Atunci când organismul nu este capabil de o echilibrare mai delicată şi mai precisă, apare emoţia ca funcţie de prevenire a conflictelor interne prea violente. Chiar dacă, în raport cu situaţia, ea nu este de nici o utilitate (sau poate fi chiar dăunătoare), ea este de mare folos pentru liniştea internă ; ea este un mijloc propriu de potolire psihică. Ameninţat de marea înfuriată, echipajul vasului face o ultimă încercare de salvare aruncând peste bord întreaga încărcătură a vasului, chiar dacă ea constă din mărfuri de mare valoare. În momentele de mari presiuni energetice, când echilibrul psihic este ameninţat, psihicul realizează liniştea sufletească prin deschiderea bruscă a tuturor supapelor de descărcare energetică. Inutilă – şi poate chiar dăunătoare – sub raportul adaptării externe, emoţia este o ultimă încercare de salvare a integrităţii psihice.

Concluzii

Înţelesul timic, echilibrarea, unificarea, dinamogenia şi anticiparea nu reprezintă tot atâtea funcţii psihologice, ci ne apar ca aspecte diferite ale unei singure funcţii afective privită calitativ şi cantitativ, static şi dinamic. Trăirile noastre conţin aproape constant un element de apreciere, de valorificare a variaţiilor ce au loc în echilibrul dintre noi şi mediu ; aceste aprecieri determină reacţii de restabilire a echilibrului printr-o mişcare sau printr-o compensare intimă şi afectivă a modificării iniţiale. Aceste reacţii tind totdeauna spre dominare ; conduita noastră normală are totdeauna o orientare unificată. În timpul activităţii, cele mai mici variaţii se repercutează asupra tendinţei iniţiale şi asupra conştiinţei timice, formând astfel un curent de excitaţii şi reacţii, un ciclu de autostimulare ; în aceste răspunsuri continue, dozarea energetică este totdeauna potrivită cu necesităţile acţiunii (afară de emoţii) şi cea mai reuşită acţiune este aceea căreia îi precede o atitudine de acomodare, de aşteptare, de pregătire.

Un sentiment ajuns la o tensiune insuportabilă pentru conştiinţă se transformă total sau parţial în emoţie. Emoţia poate surveni şi brusc, ca un şoc violent şi neaşteptat din cauza

unui conflict dintre tendinţe. În orice caz, ea are rolul de a preveni psihicul de tulburări şi de dezagregare durabilă. Ea are funcţia de restabilire a echilibrului prin derivare, prin risipirea forţelor pe căi vegetative, prin reacţii inutile sub raportul conduitei, dar foarte utile prin efectul lor intern de liniştire, de lichidare a conflictului dintre tendinţe, de rezolvare a înaltei tensiuni psihice.

Atât sentimentul cât şi emoţia reprezintă aspectul timic al conştiinţei ; amândouă sunt procese de echilibrare psihică ; dar cu mijloace deosebite şi cu feluri deosebite de echilibru : în timp ce sentimentul ajunge la echilibru prin acţiune (sau prin travaliu intelectual) sau prin opunerea unei alte tendinţe, emoţia ajunge la echilibru prin denivelarea energetică a tensiunii. În timp ce sentimentul implică tendinţa de dominaţie şi unificare psihică, emoţia este un mijloc turbulent şi haotic de a evita disocierea, destrămarea psihică. În timp ce sentimentul este o anticipare a conduitei adaptate, emoţia este simptomul derutării, un semn de nepregătire şi de ratare a acţiunii.

CARACTERELE AFECTIVITĂŢII *

1. Chestiuni preliminare

a) Terminologia

„Psihologia vieţii afective este încă atât de înapoiată, atât de haotică, cu o diversitate atât de mare de păreri şi teorii, că o terminologie general acceptată încă nu ne este accesibilă." Aceste cuvinte le scrie W. McDougall în anul 1937 (B, p. 233).

Într-adevăr, dacă în celelalte domenii ale psihologiei terminologia este uniformă, în domeniul afectivităţii aproape fiecare autor întrebuinţează o terminologie proprie şi de aceea, la examinarea părerilor unui psiholog, este nevoie să cunoaştem mai întâi lexiconul psihologic al autorului. Încurcătura este şi mai mare datorită numeroaselor categorii de sentimente.

Iată un exemplu dintr-un tratat mai nou asupra afectivităţii : Ruckmick stabileşte următoarele categorii afective : 1) afecţiune sau sentiment simplu (*simple feeling*), 2) sentiment senzitiv (*sense-feeling*), 3) emoţie, 4) dispoziţie (*mood*), 5) pasiune, 6) sentiment (*sentiment*) şi 7) afect (pp. 54-56). Dificultatea începe cu definirea acestor categorii. Ruckmick întrebuinţează termenul de emoţie pentru stări numite obişnuit sentimente, iar procesele denumite de către alţii emoţii (de exemplu furia) el le numeşte pasiuni.

Termenul de *afect* noi îl aplicăm la acele stări psihice care nu sunt nici cognitive, nici conative. Cuvântul *afect* se aplică deopotrivă tuturor trăirilor ca ambiţia, spaima, avariţia, iubirea, plăcerea, melancolia.

Sentimente numim nu numai trăirile afective superioare (ca sentiment religios, estetic şi altele) sau, după terminologia lui McDougall, numai dispoziţiile ce gravitează în jurul unui obiect sau în jurul unei idei, dar şi *stări* ca plăcerea, neplăcerea ori regretul ; termenul de sentiment se aplică nu numai la dispoziţii câştigate – cum crede McDougall – dar şi la cele native. Sentimentul îl socotim ca o trăire afectivă fundamentală din care pot deriva – în anumite condiţii – *pasiunile,* organizări afective statornice şi tiranice, *dispoziţiile*, stări afective difuze şi slabe, şi, în sfârşit, *emoţiile*, stări de dezorganizare psihică, însoţite de reacţii interne (tonico-viscerale şi glandulare) şi automate.

b) Problema caracterelor afective în lumina psihologiei contemporane

1. *Categorii de afecte.* În secolul al XIX-lea, afectivitatea reprezenta cel mai sărac domeniu al vieţii sufleteşti. Plăcerea şi neplăcerea erau singurele calităţi afective fundamentale, cei doi poli opuşi ai dimensiunii afective. Cea mai răspândită concepţie era aceea *dualistă,* după care plăcerea şi neplăcerea ar constitui întreaga clasă de sentimente şi de calităţi afective ; toată variaţia aparentă a vieţii afective s-ar datora numai combinării acestor două calităţi cu conţinuturile intelectuale sau cu senzaţiile organice. Acest *dualism radical* a avut – şi are încă – reprezentaţi de seamă ca Külpe, Lehmann, Berger, Thalbitzer, Ebbinghaus, Ed. von Hartmann, Jold, Orth, Titchener, Witasek, Höfler, Wohlgemuth, Vreschner, Höffding, E. Becher şi Lindworsky.

Fie că era vorba de o plăcere alimentară, fie de una artistică, natura plăcerii era considerată ca fiind aceeaşi. Durerea fizică ar fi identică cu o durere morală. A trata despre

* *Analele de psihologie*, IV, 1937.

caracterele afectivităţii însemna a descrie aceste două fapte psihice ; întrucât sentimentele erau privite ca „elemente", analiza se putea face aproape independent de alte conţinuturi sau procese psihice.

Sărăcia afectivităţii din psihologia veche se explică prin faptul că acest domeniu era tratat mai ales din punct de vedere moral ; psihologia sentimentului aparţinea moraliştilor ; or, binele şi răul sunt două categorii morale fundamentale şi plăcerea – neplăcerea reprezentau corespondentele lor psihologice (v. Kantor, p. 443).

Concepţia dualistă are o variantă mai atenuată conform căreia plăcerea şi durerea se înfăţişează ca două direcţii opuse ; plăcerea sau neplăcerea nu reprezintă denumiri de realităţi concrete, ci abstracţii sau nume colective, nume de specii sau genuri ce cuprind înăuntrul lor o serie numeroasă de sentimente individuale şi concrete sau o sumă de calităţi afective specifice. Concepţiile lui Ziehen şi Stumpf susţin acest punct de vedere.

O complicaţie mai mare în psihologia afectivităţii este adusă de către atitudinile pluraliste. Una din cele mai celebre este teoria tridimensională a lui Wundt. Concepţia lui Th. Lipps şi aceea mai nouă a lui Helga Eng au multe note de asemănare cu teoria lui Wundt. Influenţa acestei concepţii este considerabilă încă în Germania (v. Krueger, C, p. 7).

În fine, în timpurile noastre se face deosebirea nu numai între plăcere şi durere, pe de o parte, agreabil şi dezagreabil, pe de altă parte, ci şi între ambele perechi de sentimente şi sentimentele speciale, apoi între acestea din urmă şi emoţii. Afectivităţii i s-a recunoscut o mare bogăţie calitativă.

Domeniul afectivităţii lărgindu-se, încercarea de a determina proprietăţile afective a devenit şi mai dificilă ; notele ce se potrivesc foarte bine pentru o anumită categorie de afecte nu se pot aplica unei alte clase. Încercarea lui Külpe de a fixa însuşirile sentimentelor era foarte clară şi reuşită pentru psihologia din anul 1910, când sentimentele de plăcere şi neplăcere se prezentau ca o clasă unică de stări afective ; astăzi, aceste criterii sunt insuficiente din cauza transformării mari suferite de noţiunea de afectivitate.

2. *Orientarea biologică.* Orientarea biologică a psihologiei, privind organismul ca o unitate vitală, iar comportarea ca o funcţie a necesităţilor şi a mediului, scoate în lumină alte forţe, mai adânci, fără de care nu se poate înţelege afectivitatea. Afectele nu se pot înţelege decât în cadrul instinctelor, al tendinţelor. Care este raportul dintre instinct şi emoţie, dintre tendinţă şi sentiment ?

Dacă sentimentul nu este decât aspect intern şi conştient al tendinţei sau al instinctului, atunci proprietăţile sentimentelor sunt proprietăţi ale instinctului ; dacă starea afectivă rezultă din inhibiţia sau din eşecul instinctului, sentimentul şi emoţia vor fi opuse aspectului conativ al vieţii sufleteşti ; dacă ele sunt identice, atunci nu se mai poate vorbi de sentimente, ci numai de tendinţe afective, afectivitatea contopindu-se cu activitatea.

Aşa se explică de ce, în tratatele noi, domeniul afectivităţii se studiază totdeauna alături şi inseparabil de cel al dispoziţiilor conative.

Oricare ar fi raportul dintre sentiment şi tendinţă sau dintre emoţie şi instinct, este incontestabil că afectul constituie o realitate inseparabilă de ceea ce se numeşte tendinţă sau instinct. Aceasta înseamnă că este foarte greu să tratezi despre însuşirile afectivităţii ca proprietăţi ale unei realităţi de sine stătătoare. Dacă sentimentul nu este decât un semn al tendinţei, este mai logic să vorbeşti despre proprietăţile tendinţei decât ale sentimentului.

Raportul dintre tendinţă şi afect încă nu este elucidat şi majoritatea autorilor admite împărţirea sentimentelor în dinamice şi statice, în afecte ce se pot numi *sentimente-tendinţe* şi afecte cărora le lipseşte însuşirea de propulsie şi numite *sentimente-stări*.

McDougall atrăsese mai demult atenţia asupra acestei distincţii. Se cunoaşte clasificarea făcută de el în emoţii propriu-zise (primare sau secundare), corespunzătoare instinctelor, şi emoţii derivate. Cele dintâi sunt aspecte interne ale instinctului şi de aceea au o intenţionalitate, o orientare dinamică, cele din categoria a doua sunt *stări* ale afectivităţii, ale

impulsului, ale dorinţei, şi se împart în două clase, prospective şi retrospective. Sentimentul este o emoţie sau un complex de emoţii organizate şi centralizate în jurul ideii unui obiect. În studiul său recent asupra organizării afective, McDougall revine asupra acestei distincţii precizând poziţia sa faţă de Shand, care nu face deosebirea între emoţie propriu-zisă şi emoţii derivate (B, pp. 316-338). Ideea nu este nouă ; o găsim la Herbart şi la mulţi alţi psihologi francezi şi germani. După McDougall şi alţii, iubirea, de pildă, ar fi un sentiment, iar regretul, gelozia sau speranţa ar fi stări derivate din acest sentiment. Se poate obiecta, însă, că sentimentul de iubire nu poate fi trăit decât în stări ca nesatisfacţia, neliniştea, regretul, speranţa, teama, gelozia etc. Impulsul s-ar traduce numai în această gamă de sentimente, aşa-zise derivate şi noi devenim conştienţi de iubirea noastră numai prin aceste stări variate. „Literalmente este exact că orice afect este un afect derivat", spune Bartlett.

3. *Atitudinea dinamică şi totalitară.* Este clar că prin introducerea noţiunii de tendinţă psihologia afectivităţii s-a modificat nu numai în suprafaţă, lărgindu-şi câmpul categoriilor afective, dar şi în adâncime. Prin adâncirea vieţii afective, limitele dintre afectiv şi conativ devin mai puţin marcante. Afectivitatea pierde contururile sale nete de altădată şi este greu de precizat punctul unde începe şi unde sfârşeşte afectivitatea. Delimitarea, de altfel, devine dificilă din pricină că problemele se pun altfel şi privirea de ansamblu asupra psihicului a suferit schimbări importante.

McDougall revine asupra definiţiei sale anterioare a noţiunii de afectiv, făcând o modificare pe care o socotim importantă. În scrierile sale mai vechi, el izolase conativul de afectiv (afectivul poate fi nucleul instinctului ; emoţia e latura internă şi conştientă a faptului conativ). În noul său studiu (şi în ultima ediţie a psihologiei sale sociale), el contopeşte sentimentul, (în sens de „*feeling*") şi naţiunea, într-o singură clasă a afectelor (A, pp. 495-504 ; B, p. 23). Faptul devine explicabil dacă ne gândim că multe dintre afecte au caracterul de *tendinţă*. Afectivitatea se impune ca o realitate dinamică, ea este o forţă psihică.

Noţiunea de tendinţă, totuşi, tinde să ia locul „ideii" de altădată, adică, substanţializată fiind, se erijează în element dinamic, de sine stătător şi explicativ, al conduitei organismului. Asemenea substanţializare şi atomizare ne poate duce din nou la verbalism şi artificialitate (v. Blondel, A, p. 383). Cuvântul *instinct* (sau *instinctiv*), devine tabu în psihologie, este izgonit din multe tratate şi unii psihologi prevestesc că în curând acest termen va dispărea din psihologie. Emoţia este tratată de diverşi specialişti ca o creaţie mitologică, având acelaşi raport cu realitatea ca şi un demon sau o entelehie.

Curentul psihologiei structuraliste, a formei, impune un sistem în care graniţele între fenomenele cognitive, afective, şi conative sunt şi mai puţin observabile. Această psihologie nu are nevoie de subdiviziunile clasice. Stimulul şi reacţia alcătuiesc un tot dinamic şi funcţional în care părţile se subordonează întregului sau se condiţionează reciproc. Curentul energetic de la periferie spre centru şi îndărăt nu ne oferă posibilitatea de a preciza punctul unde începe o funcţie psihică sau ar înceta alta. Dinamismul psihologiei structuraliste nu pulverizează psihicul în unităţi energetice cu proprietăţi de a provoca modificări unele asupra altora ; acest dinam ni se înfăţişează într-o serie de circuite închise, cicluri care cuprind nu numai organismul întreg, dar şi situaţia ; ele formează sisteme dinamice organism – mediu, unitate funcţională şi dinamică ce nu se poate disocia decât abstract.

Cum se mai poate vorbi, în cazul acesta, despre afectivitate, despre proprietăţile acesteia ! Problema însăşi a descrierii afectivităţii devine perimată. Prin reducerea tuturor faptelor psihice, organizări structurale, diferenţele, ce păreau atât de evidente, dintre afectivitate şi inteligenţă, încep a se şterge.

Noile curente psihologice, modificând profund înţelegerea afectivităţii, nu pot şi nici nu tind a o elimina. Psihologia formei, înlocuind tendinţa, sentimentul şi ideea prin formă, introduce noţiunile de *sistem* dinamic şi de *forţă* psihică.

Organismul este departe de a reprezenta o unitate statică şi mecanică ; el este o realitate dinamică unitară, un „câmp" cu forţe în proces de echilibru, de condiţionare reciprocă, de ciocnire sau de favorizare. Între sistemele psihice ale unui organism superior şi diferenţiat există o solidaritate de aşa natură încât o mică schimbare a unui sistem atrage în câmpul de forţe psihice o direcţie de echilibrare sau de compensare a modificării suferite.

Sentimentele şi emoţiile nu ne mai apar ca traduceri în conştiinţă ale unor entităţi numite tendinţe sau instincte, ci ca expresii ale unor forţe de echilibrare într-un câmp psihic. Frica sau mânia nu se pot interpreta (cum o face McDougall) ca aspecte centrale ale unor instincte. Orice impuls sau forţă prin care organismul încearcă să-şi restabilească echilibrul, poate lua forma de teamă, de iritaţie sau de alt sentiment ori emoţie. Când situaţia devine distructivă pentru organism, acesta poate reacţiona fie prin evitarea situaţiei (fuga), fie prin îndepărtarea şi distrugerea stimulului (lupta). Se poate întâmpla însă ca acestei orientări negative (fuga), să i se opună o barieră : conştiinţa neputinţei de a lichida situaţia. Tensiunea atunci sporeşte, luând forma de teamă sau frică. Când bariera se opune sensului pozitiv de îndepărtare a stimulentului (distrugerea), tensiunea psihică ia forma de iritaţie sau de mânie. Fuga şi agresiunea ni se prezintă, deci, ca două forme opuse ale unei forţe de a evita o situaţie primejdioasă sau, mai just, ca două sensuri de orientare a organismului spre un echilibru de calm, de securitate. Acest echilibru final se poate realiza prin două mijloace. Reacţia privilegiată este în funcţie atât de structura organismului, cât şi de structura situaţiei sau, după terminologia lui Lewin, în funcţie de *topologia câmpului*. Din cauza blocajului forţelor iniţiale, din pricina opririi căilor de actualizare externă, tensiunea afectivă poate ajunge până la punctul unde începe lichidarea prin desfiinţarea *psihică* a situaţiei şi revărsarea energiilor în reacţii organice şi mişcări dezordonate, lipsite de finalitate, de intenţionalitate.

Tendinţele sau instinctele sunt moduri de comportare ale organismului în anumite situaţii. Aceste comportări sunt în funcţie, pe de o parte, de înţelegerea situaţiei, iar pe de altă parte, de configuraţia internă a organismului. În psihologia contemporană nu există tendinţe sau instincte, ci *variaţii ale sistemelor psihice în funcţie de anumiţi factori* (v. Lewin, A, pp. 24-25).

Iată de ce în cursul expunerii noi vom întrebuinţa adesea, în locul termenului de *afect* sau *sentiment*, termenul de *câmp afectiv*. Această expresie o găsim mult mai adecvată realităţii afective care ni se prezintă totdeauna ca o tensiune globală şi difuză, ca un produs al interacţiunii sau al conflictului dintre forţe. Tendinţele sau instinctele le vom privi ca *sensuri preferenţiale de efectuare a echilibrului dintr-un câmp psihic*.

4. *Atitudinea personalistă şi psihologia diferenţială*. Problema caracterelor afectivităţii se mai complică şi din cauza unei deplasări a interesului psihologic spre adâncurile vieţii psihice, spre nucleul personal al individului. Afectul nu se mai prezintă ca o realitate psihică uniformă pentru toţi indivizii ; sentimentul devine expresia personalităţii şi nuanţele lui devin personale, intraductibile şi incomparabile. Ar fi, deci, mai normal să se vorbească despre *sentimente ale cuiva* decât despre *sentiment* ; mai curând putem înţelege *tipuri* de reacţii afective decât o *afectivitate* în genere.

S-ar putea spune că psihologia contemporană a dizolvat categoria afectivităţii în alte categorii, mai comprehensive, mai concrete şi mai susceptibile de individualizare. Din aceste categorii menţionăm pe acelea de persoană, temperament şi caracter.

Ar fi mai de actualitate să tratăm despre notele temperamentale sau despre diferitele feluri de temperamente ; ar fi, poate, mai modern să discutăm despre tipuri de caracter. Structura unui caracter se întemeiază pe complexe şi structuri de sentimente.

Nu trebuie, totuşi, să exagerăm. Necesitatea unei psihologii generale n-a dispărut încă şi pare că tendinţa de desfiinţare a categoriei afective este un exces de zel al modernismului. Esenţial este să nu uităm că notele generale ale unei varietăţi de stări afective iau forme

concrete diverse la diferite persoane. Păstrând această rezervă putem descrie realitatea afectivă fără a face numaidecât psihologia temperamentului sau a caracterului. Descrierea noastră va deveni, din această pricină, mai abstractă, mai lipsită de viaţă, fără a cădea, totuşi, în artificialitate şi schematism arbitrar.

5. *Consistenţa categoriei afective.* Omul viitorului, după Pierre Janet, este un om fără afectivitate. După unii americani, afectivitate sau emoţie nu există nici la omul de astăzi. Tot ce este confuz şi inanalizabil este aruncat în clasa sentimentelor. Afectivitatea a devenit un azil pentru toate fenomenele psihice fără adăpost (Pfänder). Pe chestiunea înţelesului emoţiei se fac şi glume : deosebirea emoţiei de celelalte categorii psihice este de aceeaşi natură ca şi deosebirea dintre balenă şi peşti. Prima deosebire ar fi că balena este mult mai mare decât peştii, a doua este că balena nu este peşte. Azil, „bonă la toate", balenă, iată o serie de imagini şi comparaţii puţin măgulitoare la adresa afectelor ! Ele n-ar cuprinde nimic ce nu s-ar putea reduce la alte „scheme" reacţionale.

Categoria afectivă ne apare într-o lumină cu totul diferită de aceea cu care eram obişnuiţi. Este posibil chiar ca ea să dispară cu timpul din vocabularul psihologic. Cuvântul emoţie începe să fie scris în ghilimele şi să fie tratat cu acelaşi dispreţ ca şi instinctul. Emoţia, realitate palpabilă, concretă şi vie, apare pentru unii psihologi ca o construcţie arbitrară şi artificială, ca o creaţie mitologică ! După Dunlap, nu există decât complexe de *n* elemente ; variaţia unor elemente atrage modificarea întregului ; pare că nici unuia din aceste elemente nu i s-ar potrivi numele de emoţie. Aceasta ar trebui izgonită din psihologie, o dată cu instinctul.

Într-o asemenea perioadă critică a psihologiei afectivităţii, încercarea de a trata despre caractere ale afectivităţii devine de-a dreptul temerară. Enumerarea însuşirilor specifice sentimentelor este şi ea îndrăzneaţă, căci presupune dezlegată problema afectivă. Noi vom încerca, totuşi, să menţinem categoria afectivităţii, analizându-i proprietăţile prin prisma noilor achiziţii ale psihologiei. Lucrul nu este uşor : termenii vechi ne vin cu un halo format din teoriile ce i-au întrebuinţat.

Chiar dacă uneori nu putem afirma cu certitudine că o anumită însuşire aparţine *numai* sentimentelor, ne mulţumim deocamdată cu constatarea că acea însuşire aparţine *şi* sentimentelor. Poate că descrierea făcută de noi afectivităţii va cuprinde şi realităţi neafective ce se vor disocia cândva din marea (şi încă nedefinita) grupă a afectivităţii, după cum balena a fost desprinsă din clasa peştilor. Riscurile indicate nu ne pot opri însă de la cercetarea mai îndeaproape a acelor *aspecte* de reacţii, comportări, procese, unităţi structurale, a căror trăire o numim sentiment, emoţie sau, în genere, afect.

Obiectul analizei noastre este o realitate parţială şi abstractă ; vom păstra însă legătura acestei realităţi cu structura întregului concret. Descrierea va fi poate în mare parte, statică, dar ne vom sili să nu pierdem din vedere faptul că staticul, în cazul nostru, nu este decât un instantaneu al unui curent dinamic. Tratăm un subiect de psihologie generală, dar fără a uita de existenţa diferenţelor personale.

2. Sentimentele

a) Caracterele diferenţiale ale sentimentelor faţă de ale altor categorii de fenomene psihice

1. *Înţelesul timic*

Prima notă comună tuturor sentimentelor şi diferenţială faţă de aspectul perceptivo- sau ideomotor este însuşirea numită de Scheler „timeică" (A, p. 94). Sentimentele, spre deosebire de structurile intelectuale sau motorii, posedă un înţeles *timic*. Orice formă

obiectivă este legată de interesele biologice ale organismului. Explicaţia, atât a declanşării unei reacţii cât şi a direcţiei acesteia, se află numai în instabilitatea echilibrului exprimat prin tensiune afectivă.

Legătura funcţională dintre organism şi mediu o constituie interesele biologice ale organismului ; obiectul există pentru organism numai întrucât prezintă pentru acesta o valoare biologică de conservare sau de perpetuare ; el nu poate fi degajat din această legătură trăită şi funcţională, chiar dacă situaţiile perceptive se reliefează suficient de distinct pe fondul obscur al afectivităţii. *Obiectul* apare numai o dată cu schema mintală, o dată cu structura intelectuală în care se poate încadra. Sub influenţa societăţii, a noilor conduite, ca aceea intelectuală şi a limbajului, solidaritatea funcţională şi trăită între organism şi mediu începe să se scindeze şi obiectul poate fi privit de către subiect la o distanţă şi ca ceva străin ; lumea externă este interpretată şi înţeleasă prin intermediul lumii mintale. Situaţia trăită şi indiviză „organism – mediu" se polarizează în semnificaţia mintală a două realităţi distante şi străine, subiect – obiect, eu – noneu. Situaţiei indivize şi schimbătoare „organism – mediu", încep să i se suprapună structuri stabile, înţelesul subiectiv şi timic se subordonează cu încetul înţelesului relaţional, schematic, simbolic, intelectual. Sub influenţa acestor forme permanente, viaţa afectivă suferă o modificare în sensul diferenţierii, obiectivării, stabilizării şi al expansiunii.

Părerea că sentimentul ar avea un înţeles, de natură deosebită decât înţelesul logic, intelectual, nu este o părere nouă. Leibnitz încă susţinea că sentimentul este o cunoştinţă confuză, iar intelectualiştii de mai târziu atribuie sentimentului rolul de cunoaştere fie a bunei ori relei funcţionări a organismului, fie a raportului de antagonism ori de armonie între idei. Dacă am traduce cuvântul „cunoaştere" prin „trăire", iar buna sau reaua stare a organismului am înţelege-o în genere ca o traducere în conştiinţa individuală a raporturilor de potrivire sau de nepotrivire între organism şi mediu, atunci am fi aproape de concepţia sentimentului ca înţeles.

Aspectul subiectiv şi cel obiectiv al conştiinţei se pot traduce ca două feţe ale unei stări conştiente ; aspect timic şi unul intelectual. Calităţile de valoare ale lumii externe subzistă pe lângă formele intelectuale ; înţelesul subiectiv însoţeşte în mod constant proprietăţile obiective ale lucrurilor (v. Grossart, B, pp. 5 şi 15-16). Drever deosebeşte înţelesul primar (*primary meaning*) care este *afectiv* de înţelesul secundar (*secondary meaning*, *significance*), de natură cognitivă. Pentru Wreschher sentimentul este o „valorizare (*Bewertung*) de către eul momentului", iar Claparède afirmă că „sentimentul se prezintă ca un *înţeles subiectiv* de valoare".

Nesocotirea înţelesului timic al realităţii poate avea uneori şi repercusiuni sociale importante. Aşa, de pildă, reforma calendarului a pus în evidenţă că înţelesul de sărbătoare nu este o structură ştiinţifică şi astronomică, ci prin excelenţă o trăire de valoare ce se leagă de structura obiectivă a timpului, fără a i se subordona. Succesiunea zilelor pentru ţăranul nostru este o succesiune de valori ce nu se poate modifica decât o dată cu transformarea structurii adânci, afective. Dacă pentru omul de ştiinţă numele zilei este o abstracţie, o convenţie, un simbol, iar ziua e un „fenomen natural", pentru masă, numele este *fiziognomic* şi are o rezonanţă afectivă specifică şi *constitutivă* zilei trăite. Ceea ce poate fi disociat şi privit aparte de către intelect n-are nici un înţeles pentru afectivitate.

Realitatea ni se prezintă ca o ierarhie de valori sau ca un câmp de forţe din care unele sunt atractive, iar altele respingătoare. La aceeaşi „formă", animalul poate reacţiona ca la „hrană", „primejdie", sau „obiect de satisfacţie sexuală". Înţelesul de partener al actului sexual se transformă, la unele speţe de păianjeni, după consumarea actului, în înţeles de „obiect alimentar". Acelaşi obiect poate dobândi la un peşte, în anumite condiţii spaţiale şi temporale, fie înţelesul de „hrană", fie acela de „duşman". O persoană, o situaţie, un act se îndrumă spre o valoare dominantă prin intermediul raporturilor de natură intelectuală

(relaţii spaţiale, temporale, de cauzalitate etc.). Întâlnim fenomenul descris în psihologie sub numele de *transfer afectiv*.

Într-o conştiinţă dezvoltată, ce se află la nivelul activităţii relaţionale, înţelesul timic constituie un acompaniament surd, un halo, o atmosferă sau o ambianţă în care se scaldă impresiile individualizate ale schematismului intelectual ; înţelesul timic, cu alte cuvinte, are un caracter *subconştient*.

Înţelesul timic poate fi întrezărit în stări apropiate de stadiul primitiv şi dezbrăcate de haina lor intelectuală obişnuită, cum găsim în vis, în acţiuni întrerupte, în procese de creaţie artistică sau în vagi şi difuze orientări instinctive.

Sub acest raport, sentimentul poate fi considerat ca o conştiinţă primitivă, confuză, instinctivă sau intuitivă. Organismul formează împreună cu stimulii un sistem închis, ale cărui părţi sunt corelate, complementare, angrenate mai mult sau mai puţin unele în altele. Acest angrenaj cuprinde şi funcţiile fiziologice. „Plămânii unui patruped, bronhiile unui peşte sunt, într-un fel, cunoştinţe ale mediului în care animalul trebuie să respire ; picioarele, aripioarele de înot, aripile sunt cunoştinţe ale mediului în care au a se mişca diferitele fiinţe" (Paulhan).

Structura fiziologică, funcţiile unui organism, instinctele acestuia se leagă de mediu cu fire invizibile numite „adaptare" şi numai printr-o izolare brutală sau tăiere a acestor fire de legătură putem privi un organism ca izolat de ambianţa care-l susţine sau mediul separat de organismul care-l creează (înţelegem un mediu fenomenal, trăit în conştiinţa animalului) ; dacă fiecare organism îşi are mediul său, tot aşa fiecare mediu îşi are organismul său. Lacătul nu se poate deschide decât cu propria cheie şi unul din aceste obiecte n-are sens fără celălalt. Sub acest raport instinctele sunt într-adevăr intuiţii înnăscute, presimţiri confuze ale obiectelor lor de satisfacţie. Aceste cunoştinţe difuze nu sunt instrumente periferice şi schematice ale organismului ; ele sunt înscrise în conformaţia şi structura vitală a individului. Aici lipseşte fenomenul distanţei fenomenologice între subiect şi obiect ; avem o conştiinţă suspendată de clipa prezentului şi dizolvată în trăirea imediată şi directă a individului. Se poate spune cu Bergson că inteligenţa este „viaţa ce priveşte în afară" (B, p. 175), iar intuiţia este viaţa „atentă asupra propriei sale mişcări" (B, p. 197).

În felul acesta putem înţelege şi inconştientul care, după Jung, ar fi purtătorul a ceea ce ne lipseşte şi a ceea ce ne-ar putea completa : inconştientul masculin este depozitarul unui imago feminin, iar subsolul psihic al femeii conţine un imago masculin.

Desigur că în această cunoştinţă-presentiment, conţinutul cognitiv al sferei este cuprins în direcţia de valoare a organismului, în preferinţele înnăscute ale acestuia de a-şi restabili într-un anumit fel echilibrul. Intriga romanului citit poate fi uitată fără a se şterge însă reziduul afectiv specific, rămas în urma volatilizării conţinutului ideaţional. Cauzele supărării uneori sunt uitate, fără ca supărarea însăşi să dispară. „Este uşor de remarcat, spune Dwelshauvers, că adesea simţim născându-se în noi stări afective a căror cauză n-o cunoaştem, o nevoie de a ne supăra, o iritaţie, o rea dispoziţie sau o nevoie de expansiune" (B, p. 119). Cercetările şcolii psihanalitice au pus în lumină suficient de bine acest fenomen.

Uitarea obiectivului unei acţiuni întrerupte nu împrăştie neliniştea specifică a tendinţei de a se revela sau a continua acţiunea începută. „Eu mă ridic, de pildă, pentru a deschide fereastra şi iată că abia ridicat în picioare uit ce aveam de făcut : rămân imobil. Nimic mai simplu, se va spune, aţi asociat două idei, aceea a scopului deja urmărit cu a mişcării de săvârşit : a dispărut una din idei şi reprezentarea mişcării rămâne singură. Totuşi eu nu mă aşez ; simt confuz că-mi rămâne ceva de făcut. Imobilitatea mea nu este, deci, o imobilitate oarecare ; în poziţia în care mă aflu există, ca ceva preformat, actul de săvârşit" (Bergson, C, p. 123).

Această idee a filosofului francez a fost studiată experimental în laboratorul din Berlin sub conducerea lui Kurt Lewin (v. Ovsiankina). Întreruperea acţiunii nu atrage după sine

uitarea scopului propus ; pe lângă faptul că se creează o stare de tensiune, evocarea acţiunilor neterminate este mult mai bună şi mai spontană decât a celor duse la bun sfârşit (Zeigarnic). Neliniştea psihică, tensiunea afectivă produce o presiune asupra căilor conştiente de exteriorizare, împingând astfel în conştiinţă situaţiile neconsumate, scopurile nelichidate.

Cel mai clar ne apare înţelesul timic în vis şi în nevroze. Sunt cazuri când ne trezim cu un anumit sentiment pentru o persoană, uitând cu desăvârşire conţinutul visului ce a provocat acest sentiment. Pentru stările afective nu există real şi imaginar, adevărat şi fals, trecut sau viitor ; de aceea sentimentele din vis se pot împleti cu situaţiile din starea de veghe (vezi cazul relatat de Dwelshauvers, B, p. 148). O stare de iubire poate fi interpretată ca un sentiment de prietenie sau o atitudine egoistă drept generozitate. Acelaşi sentiment poate avea, în vis, deghizări intelectuale variate, aceeaşi imagine poate dobândi înţelesuri afective felurite, două imagini diferite se pot condensa sau substitui una alteia datorită substratului lor afectiv identic (v. Arthus, pp. 64-65). Raportul dintre dispoziţia afectivă şi imaginea onirică este din cele mai relaxate, iar simbolismul visului este cât se poate de fluctuant şi subiectiv. Imaginea se însăilează pe tendinţa justificatoare a conştiinţei. Iată de ce „singura persoană care poate înţelege pe deplin un vis este visătorul însuşi" (Hesnard, A, p. 102). Visul ne apare uneori „ca o pură afectivitate, un joc de ritmuri emoţionale, un fel de muzică nocturnă de impresii intime în care instinctul nostru de logică ar voi să intervină cu tot dinadinsul pentru a se recunoaşte" (*Ibidem*, p. 103). „Eu cred – spune Dwelshauvers – că explicaţia sensului viselor se află în stările afective" (B, p. 139). Şi lucrul este explicabil, dacă ne gândim că centrii corticali se află în stare de inhibiţie în timpul somnului (Lhermitte). Centrii activităţii tonice sau posturale se pot destinde nestingherit ; imaginea nu-i decât un reprezentant simbolic şi accesoriu al stării afective.

Acelaşi lucru se petrece şi într-o stare patologică de anxietate ; localizarea ei conştientă şi intelectuală este pe planul al doilea, pentru un psiholog, faţă de trăirea însăşi. Sensul unui delir rezidă în substratul său afectiv ; logica anumitor nevroze şi psihoze este o logică afectivă a justificării ; explicaţia comportării şi a ideaţiunii nevropatului trebuie căutată în afectivitatea lui zdruncinată şi nu în conştiinţa relaţiilor şi a situaţiilor lumii externe. Lumea nevropatului trebuie înţeleasă prin prisma lui timică. Desigur că aspectul intelectual nu poate fi privit separat şi izolat de cel afectiv, deoarece obiectul depinde de necesităţile subiectului, după cum acestea din urmă sunt în funcţie de proprietăţile obiectului. Iată de ce o imagine mecanică a raporturilor dintre organism şi mediu sau dintre intelect şi afectivitate este insuficientă ; numai o interpretare funcţională şi dinamică ne poate apropia de realitatea psihică.

2. *Subiectivitatea*

Aspectul timic al sentimentelor a fost prezentat ca aspect subiectiv şi subconştient al vieţii psihice. În ce sens poate fi socotită subiectivitatea ca o însuşire a sentimentului ?

În analiza atitudinii estetice, Kant atribuie sentimentului caracterul de subiectivitate. Pentru Hamilton, subiectivitatea de asemenea reprezenta semnul distinctiv al stărilor afective. Încă în prima ediţie a lucrării sale asupra sufletului uman şi animal (1863), Wundt caracterizează sentimentele ca fiind stări subiective, iar în ultimele ediţii ale tratatului său de psihologie fiziologică sentimentul este considerat ca o stare ce se raportează la atitudinea subiectului, iar nu la proprietăţile obiectului (B, p. 295).

Mulţi dintre psihologii moderni sau contemporani situează sentimentul în centrul vieţii sufleteşti, interpretându-l ca o reacţie centrală a eului (Häberlin), sau ca o atitudine a eului. După Lipps şi Osterriech, eul apare conştiinţei în mod direct prin sentiment ; acesta din urmă este o trăire directă a eului. Rădulescu-Motru de asemenea consideră sentimentele ca atitudini ale eului (pp. 226-262). Janet afirmă că „sentimentul este una din marile surse

ale personalităţii" şi caracteristica sentimentului o vede într-o reacţie secundară specifică şi totală la o reacţie externă. Numeroase studii contemporane asupra caracterului situează emoţiile şi sentimentele la temelia caracterului (v. Shand şi McDougall).

Lehmann, contestând sentimentului caracterul de lipsă de localizare, îi recunoaşte, totuşi, nota de subiectivitate (B, pp. 17-18). Dintre partizanii subiectivităţii sentimentului mai citǎm pe Schultze, Ebbinghaus-Bühler şi Fröbes.

Faptul acceptării caracterului de subiectivitate ca însuşire a sentimentului a dat naştere la discuţii şi controverse. Obiecţiile principale ar fi următoarele : tot ce este psihic este şi subiectiv ; senzaţiile, reprezentările şi gândirea sunt şi ele fenomene subiective. Dacă prin subiectivitatea unei stări psihice înţelegem relaţia ei cu eul, sentimentul nu poate constitui o clasă aparte, deoarece există stări psihice subiective care nu sunt sentimente (percepţiile, amintirile, imaginaţia) şi invers, există sentimente care nu sunt subiective, de pildă bucuria, tristeţea sau frica ce se leagă de situaţiile externe, se proiectează în afară, în loc de a fi trăite ca stări ale eului. Toate funcţiile sunt subiective fără a fi sentimente.

Fenomenul de proiectare a sentimentelor este bine cunoscut atât în viaţa estetică cât şi în manifestările morbide. Realitatea ni se prezintă ca valoare ; obiectele posedă însuşiri de atracţie sau de repulsie şi preferinţele omului se oglindesc în lumea sa externă. Vorbim de băuturi plăcute, mâncăruri gustoase, flori frumoase, privelişti superbe, situaţii primejdioase, nenorociri groaznice, veşti triste etc. Sentimentele legate de senzaţii ne apar ca tonuri ale acestora ; vorbim astfel de tonuri calde sau reci, excitante sau calmante (v. F. Ştefănescu-Goangă). De la senzaţii obiective (ca văzul şi auzul) până la sentimente se poate stabili o gradaţie continuă de subiectivitate crescândă.

Dar atât procesul de localizare afectivă cât şi acel de subiectivitate sunt procese de reflecţie prin care se marchează hotarele dintre eu şi obiect ; proiectarea sentimentului, deci, nu poate servi ca argument împotriva subiectivităţii sentimentului, după cum nici subiectivitatea, înţeleasă ca atribut al eului, nu poate servi afectivităţii drept însuşire caracteristică. Este adevărat că sistemul afectiv legat de ideea de eu are o importanţă covârşitoare pe lângă celelalte sisteme, dar sentimentele eului au o natură comună cu a sentimentelor grupate în jurul altor obiecte ; numai orientarea şi structura le fac deosebite.

Pentru a păstra subiectivitatea ca o proprietate afectivă nu trebuie s-o înţelegem ca o expresie a eului, ci ca o însuşire a individualităţii biologice, ca ceva inerent intereselor vitale sau organice ale organismului, spre deosebire de forma sau structura intelectuală.

În limbajul fiziologic, această opoziţie se poate traduce prin opoziţia dintre proprioceptiv şi exteroceptiv, tonic şi fazic, postural şi cinetic, propriofectiv şi exterofectiv. Unii autori afirmă chiar că viaţa de relaţie se află în opoziţie cu viaţa afectivă (v. Wallon, B, pp. 75-76) ; emoţiile ar reprezenta „un fel de narcisism inevitabil spontan" (*Ibidem*, p. 86).

Pentru a înţelege subiectivitatea sentimentului trebuie să facem bine distincţia dintre subiectivitatea gnoseologică şi cea psihologică. Din punct de vedere al teoriei cunoaşterii, sentimentul şi senzaţia sunt deopotrivă de subiective ; sub aspectul psihologic, însă, noi facem deosebire între ele ; când spun „*mă* simt fericit", mă exprim foarte corect, dar, văzând o masă roşie nu pot spune „*mă* simt roşu".

Încă demult psihologii au atras atenţia asupra efectului dizolvant al atenţiei asupra sentimentului. Şi, într-adevăr, atenţia poate fi considerată ca o funcţie generală de structuralizare şi de obiectivare, cu alte cuvinte ca un proces ce duce, în domeniul intelectual, spre efecte opuse acelora pe care le constatăm la sentimente. „Prin atenţie – spune C. Rădulescu-Motru – intuiţia lucrului se obiectivează, adică ia o structură mai plină şi mai reală, pe când plăcerea, dimpotrivă, se confundă mai mult în subiectivitatea lucrului" (p. 226).

Chiar concepţiile behavioriste ezită să pună comportarea afectivă pe acelaşi plan cu conduita nonafectivă. Aşa, de pildă, Kantor descrie reacţiile afective ca răspunsuri ce nu

aduc modificări externe ale stimulului, ci modifică persoana însăşi. Ele sunt reacţii interne de adaptare (pp. 433 şi urm). După psihologia conduitei a lui Janet, sentimentele sunt reacţii secundare la o conduită externă, reglări interne ale conduitei.

Se înţelege independenţa mai mare a sentimentelor – prin comparaţie cu percepţia – faţă de stimuli obiectivi. Un sentiment depinde mai mult de starea totală a organismului decât o percepţie. Acest lucru l-a subliniat foarte bine tot Külpe (p. 225).

Oricât am încerca să evităm dificultatea de a îngloba aşa-zisele sentimente senzoriale în aceeaşi clasă cu alte sentimente, cum ar fi agreabilul şi dezagreabilul, sau iubirea, gelozia şi invidia, aceste sentimente rezistă, păstrând o notă mai pronunţată de obiectivitate. Şi este explicabil să fie aşa. Aceste sentimente sunt în funcţie de tensiuni ce au loc în cicluri funcţionale perceptive, cicluri mai mici, mai autonome şi mai superficiale. Este normal, deci, ca sentimentele legate de aceste tensiuni să fie mai susceptibile de a fi proiectate în afară. În esenţa lor, totuşi, ele sunt subiective, fără a fi în mod necesar în legătură cu eul. Ele se pot menţine la suprafaţa câmpului senzorial şi traduc o valoare timică locală, a receptorului sau a efectorului.

3. *Sincretism şi obscuritate*

Se pare că sentimentele se mişcă în cea mai mare libertate numai în regiunile crepusculare ale conştiinţei. Contururile lor sunt estompate, direcţiile lor vagi, iar scopurile confuze.

Titchener, care atribuie senzaţiilor, pe lângă proprietăţile cunoscute şi clasice, şi pe aceea a claritătii, contestă sentimentelor acest atribut (v. critica acestei păreri în Stumpf; pp. 115-116). El adoptă distincţia, devenită clasică, a lui Zoneff şi Meumann, după care atenţia fixată asupra obiectului sporeşte sentimentul; fixată însă asupra sentimentului, îl risipeşte pe acesta (v. Wreschner, pp. 54-55; Lehmann, B, p. 20; Fröbes, p. 183; Külpe, pp. 226-227; Grossart, B, pp. 20 şi 49)

Bazaillas ne descrie afectivitatea ca rezistând reprezentării şi exprimării; de aici rezultă şi obscuritatea sentimentului (pp. 194-197). Conştiinţa socială, după Blondel, este obiectivă şi clară, iar cea individuală este subiectivă şi confuză. Janet situează afectivitatea în faza preverbală a evoluţiei. Pornind de la ideea că reacţia afectivă este o conduită neverbală, unii psihologi afirmă că plăcerea şi neplăcerea, de pildă, aşa cum le trăim în conştiinţa noastră, nu sunt decât nişte judecăţi (Peters). Dacă prin obscuritate înţelegem mai ales lipsa de delimitare şi de reliefare, lipsa de formă, de structură, de articulaţie, ea ar avea un echivalent psihologic mai propriu în termenul de sincretism, prin care înţelegem tocmai absenţa distincţiei într-un ansamblu. „Sensibilitatea emoţiei – după Wallon – este esenţialmente sincretică" (B, p. 80).

Unii psihologi găsesc în această lipsă de articulaţie şi de formă esenţa sentimentului. Gândurile confuze ar fi stări intermediare între sentiment şi gândire. Atitudinile conştiinţei, direcţiile şi ideile neformulate ar fi de ordin afectiv (v. J. Cohn; Stern, p. 733).

După Knight Dunlap, specificul emoţiei este faptul de a servi, în mod normal, de fond, arierscenă (*background*), structurilor focale ce au un raport cu lumea externă.

4. *Totalitatea*

Caracterul de sincretism al afectivităţii se poate socoti ca un corolar al însuşirii de totalitate. Subliniind însuşirea de sincretism sau obscuritate, am privit mai ales latura *negativă* a sentimentelor, caracterul lor irelaţional; dar rezultă aproape de la sine că, dacă stările afective nu ne apar – nici măcar ca cele mai elementare configuraţii – reliefate pe un fond, ci reprezintă fondul însuşi (*background*) al activităţii, ele se reprezintă ca totalităţi pe care se proiectează sau înăuntrul cărora se conturează structurile clare şi determinate de ordin cognitiv sau conativ (Woodworth).

Un sentiment nu este niciodată circumscris, „orice emoţie are o prelungire indistinctă", „după vorbele lui James, un halo" (Rauh, A, p. 82).

„Emoţiile – spune Rădulescu-Motru – au tendinţa de a se penetra între ele în mod aşa de intim, că nu ajungem deloc să le avem în grupe izolate" (p. 227).

Psihologia gestaltistă şi psihologia totalitară (*Ganzheitspsychologie*) au eliberat psihologia definitiv de procedura sumativă a reconstruirii. Şcoala din Leipzig, mai ales, consideră sentimentul ca o însuşire a unei totalităţi psihice, iar structura intelectuală se prezintă ca o însuşire a unei părţi. Una din dovezile indirecte ale caracterului totalitar şi indiviz al sentimentului este, după Krueger, faptul că analiza, prin divizare, a unei totalităţi afective aduce o scădere a sentimentului (A, pp. 115-116). Această idee permite psihologilor să atribuie sentimentelor şi o prioritate funcţională în gândire, amintire sau fantezie, creatoare.

W. Stern recunoaşte că între teoria sa a afectivităţii şi aceea a lui Krueger există o mare apropiere. „Sentimentele, spune Stern, nu numai că sunt «elemente», după cum le înţelegea vechea psihologie, ele nu sunt nici «forme» (*Gestalten*), în sensul noii psihologii" (p. 732). Caracterul esenţial al sentimentelor este de a nu avea nici o formă (*Ungestalt*).

Distrugerea prin analiză a esenţei înseşi a sentimentului a îndreptăţit pe unii autori să vorbească despre *iraţionalitatea* sentimentului, despre eterogenitatea dintre sentiment şi inteligenţă" (v. Jung, A, p. 627).

Nici caracterul totalităţii n-a fost acceptat în unanimitate. S-a discutat mult în jurul problemei dacă este sau nu posibil de sesizat într-un moment dat mai mult decât un sentiment ; pot oare exista sentimente compuse în care s-ar distinge elementele componente ? O soluţie afirmativă ar constitui o obiecţie elocventă împotriva însuşirii de totalitate a sentimentului.

Mărturiile introspective ale subiecţilor în cercetările lui Lindworsky ar fi stabilit simultaneitatea sentimentelor de calităţi deosebite şi chiar opuse, precum şi conştiinţa schimbării calităţilor afective.

Alte cercetări stabilesc posibilitatea izolării sentimentelor parţiale dintr-un sentiment complex sau amestecat (Störring, G.E. şi Störring, Gustav). Plăcerea şi neplăcerea pot exista simultan, iar un dor (*Sehnsucht*) ne poate provoca simultan următoarele sentimente parţiale : 1) un sentiment de plăcere al activităţii, 2) un sentiment neplăcut al activităţii provocat de inhibiţia tendinţei, 3) un sentiment de neplăcere al stării şi 4) o plăcere legată de ideea apropierii de scop. Nu este greu de văzut că numai subiecţii educaţi în atmosfera psihologiei atomiste şi asociaţioniste pot „observa" asemenea sentimente şi încă izolate unele de altele. (În experienţele relatate au servit ca subiecţi numai doctori în filosofie ; unul mai era şi doctor în medicină ; majoritatea erau profesori.)

Deşi psihologia lui Wundt este îndeajuns de impregnată de concepţia atomistă, filosoful german susţine că într-un moment dat nu este posibil decât un *singur* sentiment întreg, toate sentimentele parţiale contopindu-se în unul total şi diferit de cele elementare. Astfel se explică principiul unităţii atitudinii afective (*Prinzip der Einheit der Gefühlslage)* (B, pp. 190-203).

Putem, totuşi, admite şi stări de interferenţă afectivă, momente de treceri bruşte între sentimente de calităţi şi tonalităţi diferite. După Nafe, plăcerea şi neplăcerea nu apar niciodată împreună ; ele însă se pot succeda rapid.

Firile nehotărâte şi schizoide pot resimţi stări de ambivalenţă afectivă, sentimente cu notă de discordanţă şi discrepanţă interioară. Istericii de asemenea pot suprapune pe un fond afectiv inconştient un alt sentiment de altă calitate sau chiar opus fondului.

Însuşirea de totalitate nu se poate aplica decât cu oarecare rezervă la voluptate şi durere, emoţii elementare, reacţii afective parţiale şi mai localizate decât celelalte afecte.

Caracterul totalitar al sentimentului îndreptăţeşte termenul de *câmp afectiv*. Acest termen pare chiar mai potrivit decât cuvântul *afect* sau *sentiment*, deoarece ne dă impresia adecvată de întindere, de fond, de totalitate.

Sentimentele senzoriale constituie şi aici o excepţie aparentă. Este adevărat că ele sunt mai localizabile şi mai înguste decât alte categorii de sentimente ; sunt, totuşi, generale faţă de structurile perceptive. Ele traduc variaţiile funcţionale ale sistemelor perceptive ; ele reprezintă plăceri locale. Ele se pot împărţi în plăceri (sau neplăceri) ale ochiului, ale urechii, ale limbii, ale pielii etc., înţelegând prin acestea unităţi perceptive funcţionale. Unele sentimente nu merg mai departe de desfătarea ochilor, unele bucăţi muzicale nu pătrund mai departe de sensibilitatea auditivă etc.

Totalitatea este însuşirea sentimentelor de a se prezenta ca totalităţi ; de aici rezultă şi imposibilitatea de a fi înţelese altfel decât prin prisma totului. Sentimentul ce stă la baza unei conduite rămâne insesizabil atâta vreme cât conduita nu este privită ca o expresie a totului. Vedem pe cineva întinzând o monedă unui sărac. Structura intelectuală se desprinde ca o unitate obiectivă şi înţelesul ei răsare din raportarea structurii la întregul fenomenal al situaţiei obiective, pe când înţelesul afectiv al individului îl surprindem numai din raportarea acestui act la totalitatea momentului său sufletesc. E simpatie ? Vanitate ? Jenă ? Milă ? N-o putem şti decât situând actul, forma obiectivă, pe axa de *adâncime* a întregului dinamic şi timic al individului ; calitatea afectivă o găsim explorând toate formele ce se desfăşoară în câmpul afectiv al subiectului.

Totalitatea nu se poate confunda cu *universalitatea*, criteriul afectivităţii după Külpe (pp. 227-228). Prin universalitatea sentimentelor se înţelege proprietatea lor de a nu fi legate de *anumite* organe sau anumite funcţii psihice, însuşirea de a însoţi *orice* fenomen psihic (v. Wreschner, p. 24).

Acest înţeles a deviat în sensul susţinut de unii autori că orice fenomen psihic este însoţit de sentiment. De aici rezultă o serie de probleme : există sau nu stări indiferente ? Indiferenţa este oare şi ea o stare afectivă ? (Grossart, B, p. 39). Există sau nu fapte psihice lipsite de afectivitate ? Este greu de admis posibilitatea unor trăiri neafective, a unor stări de echilibru perfect şi stabil ; fără afectivitate n-ar exista nici procese intelectuale şi nici reacţii motorii (afară de reflexe). O stare catatonică ar putea prezenta un efect înţepenit, imobil şi lipsit de ideaţie. Chiar stările de vid afectiv descrise atât de bine de Janet sunt tot sentimente de lipsă de sentiment ; ele conţin un minimum de tensiune afectivă ce orientează şi susţine procesele ideative.

5. *Iradiaţia*

Universalitatea, privită sub aspectul dinamic, se prezintă ca proprietate de iradiere. Totalitatea sentimentului nu este ceva „dat", ci ceva rezultat. O stare afectivă se întinde ca o pată de ulei (Ribot) ; ea tinde să cuprindă toată conştiinţa, colorând uniform toate structurile intelectuale. Afectele par a cimenta structurile conştiinţei ; supleţea articulaţiilor se pierde, câmpul întreg devenind astfel cu atât mai rigid cu cât tensiunea afectivă ce le-a grupat într-o unitate este mai mare. Complexele devin astfel supuse legilor reflexelor condiţionate ; un singur element devine capabil să evoce întregul. Se câştigă în unitate, dar se pierde în plasticitate. Evoluţia emoţionalităţii, după Watson, s-a întemeiat aproape exclusiv pe mecanisme de reflexe condiţionate.

Iradiaţia sau difuziunea (Bartlett) este un corolar al transferului afectiv. Deosebirea ar consta în faptul că iradiaţia afectivă implică stabilitatea dominanţiei cognitive, pe când în transferul afectiv avem de-a face cu o deplasare a înţelesului afectiv de la un conţinut la altul, cu o trecere în care conţinutul iniţial poate rămâne sărăcit de afectul său de odinioară. Iradierea este expansiune, transferul este deplasare.

Un alt corolar al iradiaţiei este ceea ce se numeşte *rezonanţă* afectivă.

6. *Actualitatea*

Actualitatea este, după Külpe, un criteriu subiectiv şi implicit al sentimentului de plăcere şi neplăcere (pp. 229-230). Acest caracter este definit mai mult negativ prin lipsa de posibilitate a sentimentelor de a fi reprezentate (*Mangel der Vorstellbarkeit*). Nu există două sentimente între care să existe un raport analog aceluia dintre senzaţie şi reprezentare. Noi reproducem împrejurările în care am trăit un sentiment şi aceste evocări memoriale pot fi însoţite de o stare afectivă ; numai că sentimentul va avea totdeauna nota de actualitate, de prezenţă şi niciodată nu va *reprezenta* un alt sentiment real, trăit în trecut. Acest caracter specific sentimentelor are mare importanţă, după Külpe, deoarece numai datorită lui reprezentările – conţinuturi schematice şi palide – pot exercita asupra noastră o putere mai mare decât percepţiile, configuraţii pline de viaţă şi de culoare. Sentimentele n-au memorie.

Problema actualităţii sentimentelor nu este decât o problemă a memoriei afective. Există sau nu o memorie a sentimentelor ? Se poate oare spune că sentimentele nu au trecut, că nu au o istorie, că eul nostru este totdeauna şi pe de-a-ntregul nou în fiecare trăire afectivă ?

Problema memoriei afective a fost pusă cu multe secole înainte şi a fost mult dezbătută în psihologie (E. Claparède). Aceste discuţii şi analize sunt cu atât mai artificiale cu cât se întemeiază pe o concepţie dualistă, atomistă şi senzualistă a sentimentelor (de pildă, atitudinea lui Girgensohn, care pledează în favoarea existenţei unei memorii afective). Astăzi, când memoria însăşi poate fi definită satisfăcător şi problema amintirii afective pare a fi câştigat în claritate, Dugas ne semnalează că această problemă a fost pusă încă de către Fericitul Augustin. Nici Maine de Biran n-a fost străin de problema memoriei afective (v. Dugas, L.).

În genere, psihologii nu confundă faptul amintirii intelectuale a unui sentiment cu trăirea afectivă a unei situaţii trecute ; reprezentarea intelectuală a sentimentului se deosebeşte de sentimentul legat de reprezentare. În limba germană distincţia este frecventă (*Gefühlsvorstellung* şi *Vorstellungsgefühl* sau *Gefühlserinnerung* şi *Erinnerungsgefühl*).

Höffding înţelege prin amintire afectivă un afect legat de o reprezentare. „Îţi aduci aminte de sentimente prin mijlocirea reprezentărilor care le-au fost asociate şi împreună cu care formează o anumită stare de conştiinţă.” După părerea lui Höffding şi a lui Pillon, memoria afectivă ar fi o reproducere actuală a unei stări afective trecute. Imaginea unui prieten produce un sentiment de afecţiune ; aceasta, însă, nu este o amintire, cum crede Kantor, care defineşte memoria afectivă ca o reacţie afectivă la un substitut al stimulului primitiv ; bucuria la citirea scrisorii unui prieten ar fi, după el, o amintire afectivă (p. 442). Dacă o imagine din trecutul prieteniei noastre face ca în sufletul meu să se nască un sentiment, acesta reprezintă (după Pillon) o amintire afectivă. Ori de câte ori văd un câine, am un sentiment de groază ; aceasta este o amintire afectivă, deoarece este asociată de o întâmplare trecută, când am fost muşcat de câine. Asemenea amintiri s-ar putea evoca şi voluntar (vezi studiul experimental al lui Washburn).

Suntem oare îndreptăţiţi să considerăm orice reproducere a sentimentelor drept un fapt de memorie ? Reproducerea în sensul de *repetare* poate oare caracteriza un act de memorie ?

Cazurile de confuzie dintre memorie afectivă şi reproducere afectivă sunt frecvente. Aşa de pildă, Girgensohn, ocupându-se de reproductibilitatea sentimentelor, are impresia că discută chestiunea memoriei afective. H. Pièron de asemenea, socotind imaginea senzorială tot ca un răspuns senzorial, nu găseşte nici o diferenţă fundamentală între procesul de memorie cognitivă şi unul afectiv, declarându-se pentru memorie afectivă.

Dar ce garanţie avem noi că starea afectivă actuală este o reproducere a unei trăiri din trecut ? Dacă viaţa noastră în fiecare clipă ar fi o creaţie, o invenţie originală şi fără

legătură cu trecutul, n-ar exista deprindere, evoluţie, caracter. Dimensiunea temporală este din cele mai importante în viaţa noastră sufletească. Şi sentimentele noastre se desfăşoară într-o curbă de evoluţie cu un trecut, prezent şi viitor.

A admite, însă, un trecut nu înseamnă încă a afirma existenţa unei memorii. Deprinderile noastre au un trecut, totuşi revenirea unei deprinderi nu este identică cu evocarea unei amintiri ; memoria afectivă nu se poate reduce la o memorie motorie cum o face Mauxion. Memoria nu este o *reintegrare,* o *retrăire* integrală sau o reconstituire a trecutului, ci o *transpunere* selecţionată, simplă şi prescurtată a stărilor sau a evenimentelor trecute. O reproducere identică ar fi şi incomodă şi inutilă. Amintirea nu este niciodată identică în natura sa cu originalul şi, dacă această transpunere este posibilă pe plan intelectual, ea este inoperantă pe planul afectiv. Iată de ce Janet spune, pe drept cuvânt, că vederile şi sunetele pot fi *ideale* fără a înceta să fie distincte, în timp ce emoţia, pentru a fi distinctă, trebuie să devină din nou reală (A, p. 474). Claparède consideră că, din punctul de vedere al reproducerii, o memorie a sentimentelor este lipsită de orice înţeles teleologic. Noi căutăm să reproducem ceea ce este absent (în terminologia lui Janet memoria este o conduită faţă de absenţă) şi imaginea intelectuală ne face acest serviciu. Dar ce rost ar avea reproducerea unei realităţi prezente în orice clipă ? Ce nevoie are subiectul de substitute afective ?

În afară de faptul că reproductibilitatea nu poate defini memoria, noi nici nu putem avea vreun criteriu care să decidă că sentimentul actual este într-adevăr o reproducere a unui sentiment trecut. O simplă asemănare încă nu este o dovadă : deşi se aseamănă, furtuna de astăzi nu este o reproducere a furtunii de ieri. Ribot şi-a dat seama că o simplă reproducere, fără recunoaştere şi localizare în timp a acestor amintiri, nu poate constitui o amintire afectivă (B, pp. 39-83). Dar cine ne poate garanta fidelitatea acestei evocări a trecutului ?

Unii psihologi subliniază caracterele specifice şi diferenţiale ale amintirii afective faţă de ale sentimentelor actuale. Caracterul de vechi, anacronic şi straniu ar constitui specificul memoriei afective. Paulhan subliniază contrastul cu restul personalităţii pe care-l creează amintirea afectivă. „Noi considerăm mai ales ca amintiri acele sentimente pe care nu le aprobăm, care s-au stins demult şi nu se mai armonizează cu eul nostru actual, dar ne duc spre o epocă anterioară, spre o stare de suflet dispărută..."(Paulhan, B). Dugas stăruie asupra caracterului de fidelitate a amintirii afective ; aceasta apare integral şi involuntar în sufletul nostru şi se menţine ca amintire atât timp cât n-o amestecăm cu trăirile noastre actuale ; prospeţimea acestei trăiri ne garantează fidelitatea ei.

Datorită talentului lui Marcel Proust, psihologia a câştigat un material bogat, descrieri fine şi nuanţate ale procesului şi ale naturii memoriei afective. Descrierile romancierului francez sunt adevărate mostre psihologice.

Faptele nu se pot contesta niciodată, interpretările, însă, da. Ceea ce se ia drept memorie afectivă poate fi un reflex condiţionat, un fenomen de dezactualizare (de desfiinţare a prezentului), o halucinaţie a trecutului, o trăire care a încetat să ne fie familiară sau, în sfârşit, o trăire afectivă premergătoare corespondentului său intelectual. La baza aşa-numitei memorii afective stă o dorinţă fierbinte şi statornică de a lupta cu trecutul, de a-l reconstitui, de a-l reînvia.

În concluzie, suntem împotriva memoriei afective şi, implicit, pentru actualitatea sentimentului. „Nici în forma sa, nici în materia sa amintirea nu este de acelaşi ordin cu sentimentul şi, prin urmare, sentimentul nu poate fi amintire". „În forma sa, amintirea este o judecată asupra trecutului... Sentimentul este înainte de toate o conduită a prezentului : reacţia conştiinţei la valoarea actuală a unei situaţii" (Delacroix, pp. 107-123) ; din autorii germani care sunt împotriva memoriei afective citărm pe Jodl ; Messer, p. 279 ; H. Cornelius şi Fr. Grossart, B, pp. 52-53).

7. *Tensiunea*

Cu însuşirea de tensiune atingem aspectul *cantitativ* şi *dinamic* al afectivităţii.

În psihologia lui Herbart găsim afirmată ideea de tensiune ca rezultat afectiv al forţelor ce se inhibă reciproc. Noţiunea de tensiune drept calitate afectivă a fost mult discutată în legătură cu teoria tridimensională a lui Wundt. S-au făcut cercetări experimentale numeroase, cu rezultate variate şi contradictorii, asupra existenţei şi a expresiilor fiziologice ale perechii calitative tensiune – descărcare.

În psihologia lui Wundt, această dimensiune afectivă joacă rolul cel mai important, fiindcă psihologul german o condiţionează de faptul central al conştiinţei şi anume de *apercepţie*. Sentimentul este privit ca o reacţie a apercepţiei la propriile noastre conţinuturi psihice (A, II, p. 367).

Sentimentele şi emoţiile sunt considerate astăzi ca forţe sau ca tensiuni produse de forţe şi, în mod inevitabil, înţelesul de tensiune dobândeşte o poziţie centrală în psihologia afectivităţii. Atâta timp cât un impuls trece nestânjenit în acţiune nu avem emoţie. Îndată, însă, ce tendinţa este oprită sau suspendată în actualizarea sa, apare tensiunea care este de ordin afectiv.

Datorită psihanalizei, pe de o parte, şi orientării biologice pe de altă parte, psihologia, de la sfârşitul secolului trecut încă, începe să utilizeze termeni dinamici. „Sentimentele se pot considera ca forţe capabile de anumite efecte (mişcări sau schimbări)" (Rauh, A, p. 44) sau ca „energii fizice potenţiale" (*Ibidem*, p. 284). „Caracterul dinamogenic al sentimentelor nu poate fi pus nici o clipă la îndoială" (Bazaillas, pp. 258-259).

Psihologia contemporană este plină de imagini şi de comparaţii împrumutate din hidraulică, termo- sau electrodinamică. Rădulescu-Motru ne înfăţişează emoţiile ca sistematizări de tensiuni, corespunzătoare atitudinilor (pp. 212-213).

Termenul de tensiune psihică este întrebuinţat de Janet într-un sens special. Tensiunea în materie de electricitate este rezultatul unei intensităţi sau cantităţi de energie repartizată la o suprafaţă dată. La Janet, tensiunea implică atât *numărul* de sisteme psihice legate, unificate într-un act de sinteză, cât şi *gradul* de concentrare, coerenţă sau unificare a acestor tendinţe într-un act de sinteză. În felul acesta, tensiunea devine aproape sinonimă cu nivelul psihic. După cum tensiunea energetică a unei cantităţi de apă creşte cu ridicarea nivelului acelei ape, tot aşa şi tensiunea psihică merge paralel cu diferenţele de nivel psihic. Diversele combinări dintre forţă şi tensiune psihică ne dau grade diferite de echilibru sau de stabilitate psihică.

Noi înţelegem tensiunea afectivă într-un sens mai limitat, ca o presiune exercitată de către forţele interne ale unui sistem psihic asupra pereţilor sistemului sau, mai general, ca o stare specifică unui câmp afectiv şi rezultată din opoziţia forţelor ce lucrează în acel câmp. Pereţii sistemului reprezintă bariere ce se opun forţelor interne sau externe câmpului. Kurt Lewin defineşte tensiunea „ca o opoziţie în toate direcţiile a forţelor unui câmp" (B, p. 94, nota).

Lucrările experimentale ale laboratorului din Berlin, făcute sub conducerea lui K. Lewin, au stabilit existenţa unei tensiuni afective ce se produce oricând avem un conflict de forţe într-un sistem psihic închis. Această tensiune poate spori până la ruperea sistemului, sfărâmarea barierelor în manifestări numite emoţii. Multe din concepţiile moderne asupra emoţiilor cad de acord asupra faptului că originea emoţiilor stă într-un conflict de tendinţe sau de forţe. Emoţia ar fi o lichidare brutală şi primitivă a unei tensiuni de sentiment ajunsă la pragul ei maxim. Denivelarea forţelor se produce prin ruperea sistemului afectiv. Inhibiţia forţelor se prezintă fie ca un obstacol extern, fie ca unul intern reprezentat de alte forţe antagoniste.

Sistemele psihice se află în anumite raporturi de comunicare între ele, de grad mai mare sau mai mic, şi în anumite raporturi de echilibru. Ruperea echilibrului are ca efect o tendinţă de restabilire a acestuia în direcţia în care s-a rupt echilibrul. Se poate spune cu Claparède că viaţa însăşi este „o perpetuă reajustare la un echilibru perpetuu rupt" (A, p. 57).

Individul este imobil, comportarea lui externă nu s-a schimbat întru nimic ; interiorul lui, însă, a căzut pradă a unei agitaţii. Încercările abia schiţate de a lichida situaţia se izbesc de un zid, de conştiinţa inutilităţii lor ; alte încercări, diferite de cele dintâi, fie în intensitate, fie în calitate, au aceeaşi soartă ; haosul se întronează, forţele pe cale de actualizare nu mai pot fi înfrânate, emoţia este gata să se declanşeze. Sentimentele, ajunse la limita tensiunii lor, printr-o reacţie primitivă şi oarbă, distrug zidurile în care erau încercuite.

Privind tensiunea afectivă mai mult ca o expresie dinamică a forţelor psihice, noi înţelegem prin acest caracter mai mult aspectul cantitativ, de *intensitate* a sentimentelor, decât latura lor calitativă. Şi aici se vede bine cum intensitatea sentimentelor nu depinde direct de intensitatea stimulului extern, ci de raportul dintre forţele psihice ale unui câmp afectiv. Aşa se explică cum acelaşi stimul („acelaşi" din punct de vedere *fizic*), aceeaşi acţiune repetată, poate provoca sentimente deosebite nu numai în calitate, dar şi în intensitate.

Fiziologic, sentimentele îşi au sfera lor de manifestare în funcţia posturală sau tonică ; de aceea, variaţiile de tensiune afectivă s-ar putea transpune în variaţii ale tonusului. „Tonusul este făcut să servească de stofă vieţii afective" (Wallon). „Modificările sensibilităţii afective sunt legate de modificări ale tonusului şi ale atitudinilor."

Aceeaşi independenţă relativă a reacţiilor afective faţă de stimulii externi se constată, deci, şi în domeniul intensităţii afective. Cu cât creşte intensitatea unui afect, cu atât mai labilă devine legătura lui cu structura intelectuală sau motorie, ceea ce permite substituiri în procesul de consumare, lichidare a tensiunilor. Experienţele făcute în lumea animală scot la iveală acelaşi fenomen de substituire. Când tendinţele naturale ale unor maimuţe sunt contrariate sau inhibate de un factor oarecare, animalele reacţionează din punct de vedere sexual : în loc de a fugi, de a ataca, de a proteja pe un prieten împotriva duşmanului, în loc de a devora mâncarea, ele reacţionează prin act sexual (Tinklepaugh). Pare că ridicarea tensiunii afective în unele sisteme are ca efect actualizarea altor sisteme psihice cu care, în mod normal, comunicarea este închisă ; din locală, tensiunea devine generală şi atunci derivarea forţelor se poate face şi prin intermediul altor supape decât al celor obişnuite.

Psihanaliza ne oferă un material bogat în această privinţă ; derivările emoţiei de frică în reacţii sexuale sunt frecvente, după cum şi invers, pornirile sexuale refulate se pot transforma în anxietate. Libidoul nesatisfăcut se transformă în anxietate (Freud, A, B), emoţia de frică se poate uşor transforma în una de mânie.

Substituirea între ele a afectelor şi acţiunilor se poate interpreta în două feluri : sporirea tensiunii poate avea ca efect ori nivelarea diferenţelor de înţeles şi de calitate, făcând să predomine singura raţiune, aceea de a te descărca, ori înlesnirea deviaţiei semnificative a acţiunii sau a afectului.

Fenomenul substituirii s-ar putea interpreta şi ca fenomen de regresie psihică spre un stadiu primitiv, nediferenţiat. Sporirea intensităţii emotive se face oare în detrimentul discriminaţiei şi al calităţii afective ?

Din punct de vedere fiziologic, fenomenul se înfăţişează în modul următor : sporirea tensiunii afective, modificând cronaxia nervoasă, face ca destinderea să se poată efectua şi prin intermediul altor echipamente motorii decât cele obişnuite. Să ne amintim de explicaţia lui Lapicque care concepe emoţia ca un proces de iradiere generalizată a influxului nervos. Acest proces are la bază raporturi de cronaxie între sisteme de conductibilitate a influxului nervos. Bourguignon stabileşte o corelaţie între emotivitate şi cronaxia nervului vestibular.

Cronaxia variază cu gradul de emotivitate. Hoisington afirmă că atitudinea musculară sau tensiunea ar fi un factor determinant al variaţiei de cronaxie a centrilor corticali.

Centrii corticali opun rezistenţă influxului nervos aferent; blocajul curentului nervos sporeşte tensiunea afectivă până la atingerea pragului reacţiilor vegetative prin care apoi se descarcă potenţialul afectiv.

Nu ne putem ascunde, însă, o dificultate. Intensitatea afectivă pare că determină două feluri de fenomene cu caracter opus: înlesneşte substituirea, dar favorizează şi fixarea. Pe de o parte apare labilitatea, pe de altă parte rigiditatea. Avem de a face oare numai cu factorul intensităţii? Este adevărat că o sporire minimă a unei intensităţi date poate determina un afect contrar. În deosebirile dintre emoţiile active şi cele pasive, Dumas vede un efect al intensităţii. Sau poate există un prag unde sentimentul se transformă în emoţie?

Se poate obiecta că tensiunea nu este un caracter specific al afectivităţii; caracterul de tensiune ar exista şi în structuri intelectuale. Prin cercetările sale experimentale asupra atitudinilor conştiinţei, Orth stabileşte că tensiunea însoţeşte aproape constant atitudinile intelectuale. Faptul este explicabil deoarece este foarte probabil ca într-un câmp intelectual să dispunem de forţe psihice în căutarea unor forme sau structuri noi. Psihologia clasică denumeşte această forţă *tendinţă intelectuală*. Ea este o orientare de explorare şi de anticipare, atitudine preliminară faţă de forţe adânci, biologice. Noi rămânem pe planul pur intelectual atât timp cât nici o structură intelectuală nu ni se prezintă ca o valoare care să necesite o comportare imediată şi intelectuală. Atât timp cât echilibrul nostru biologic rămâne stabil şi de slabă tensiune, orientarea intelectuală se poate exercita în mod „dezinteresat", „obiectiv" şi „ştiinţific"; sentimentele noastre se desfăşoară pe plan intelectual.

Mai este interesant de notat corelaţia dintre emoţie şi tensiunea musculară. Existenţa unei corelaţii însemnate între excitabilitatea emotivă sau ajustare la mediu şi tensiunea musculară ar putea pleda în favoarea înrudirii (dacă nu a identităţii), acestor două fapte sau, mai just, în favoarea unui factor, comun amândurora, de dinamogenie psihică.

Poate că este mai corect să vorbim despre tensiunea sistemelor psihice, iar afectul să-l considerăm ca o funcţie a acestei tensiuni. Faptul, însă, al unei strânse corelaţii dintre ceea ce numim noi afect şi tensiune, ne îndreptăţeşte să vorbim despre o tensiune afectivă. Pe de altă parte, o secţiune psihologică verticală ne permite să vorbim despre tensiune ca notă diferenţială faţă de etajele psihice superioare. *Tensiunea, deci, a unui sistem psihic este trăită ca sentiment, şi invers, un sentiment, cât de slab, traduce o tensiune.*

Dar ce fel de tensiune – ar putea obiecta cineva – se poate descoperi într-o stare de contemplaţie estetică, de audiţie muzicală? Ce tensiune exprimă o plăcere gustativă sau cromatică? Sistemele perceptive ne apar ca nişte câmpuri superficiale, mai autonome şi cu potenţial mai scăzut faţă de sistemele psihice ce angajează reacţiunea întregului nostru organism. Dinamismul unei structuri perceptive se petrece pe o rază mai mică decât cel al unei structuri instinctive.

În scara evoluţiei, după Janet, sentimentele au o situaţie intermediară între actele intermediare şi credinţe. Ceea ce face posibilă trecerea de la un act reflex spre o conduită instinctivă este *suspensiunea* actului. Suspensiunea, provocată printr-o declanşare automată a tendinţelor antagoniste, se apropie foarte mult de ceea ce noi numim tensiune. În concepţia lui Janet, actele perceptive sunt corelate instinctelor şi nu reprezintă decât o suspensiune a unei tendinţe în erecţiune.

8. *Instabilitatea*

Dacă tensiunea exprimă o însuşire statică a afectivităţii, instabilitatea poate fi considerată ca o însuşire dinamică a sentimentelor. Tensiunea creează inevitabil instabilitate. Un sentiment este un simptom al unui dezechilibru (intern sau extern) sau al unui echilibru temporar şi instabil. Organismul reacţionează faţă de schimbarea unei situaţii fie în sensul de a păstra echilibrul anterior, fie în sensul părăsirii echilibrului vechi, atunci când cel nou

îi apare ca un echilibru mai perfect. Reacţiile afective sunt cu atât mai intense, cu cât tensiunea afectivă este mai sporită ; când diferenţa de potenţial este mare, deplasarea energiei se face rapid.

Uneori, echilibrul intern este rezultat al echilibrului unei forţe psihice printr-o forţă opusă şi atunci o destindere prin satisfacţie a unui sistem permite simultan hegemonia sistemului opus (v. Tansley). Depăşirea, prin acţiune, a unei cantităţi disponibile de energie (a sistemului adecvat), creează fatal o tendinţă de apărare prin declanşarea unei tendinţe opuse ; excesul de bucurie ne apropie de tristeţe, excesul de simpatie face loc antipatiei. A pretinde cuiva o expresie a unui sentiment inexistent înseamnă a-i crea un afect opus. Dezgustul elevului pentru şcoală reprezintă o reacţie de apărare faţă de o exigenţă ce depăşeşte posibilităţile normale şi adecvate de a o satisface.

„Această răsturnare, atât de uşoară, a tendinţelor – spune Robin – dovedeşte adesea că fiinţa umană se ţine într-un echilibru instabil pe lumea sentimentului." „De aceea, fiinţele cele mai rafinate, cele mai delicate, cad dintr-un exces în altul şi rareori cunosc măsura." „Această tendinţă a două sentimente contrare de a se legăna în jurul unui fapt, al unui eveniment banal, este ceea ce Freud şi Bleuler numesc ambivalenţă" (pp. 212 şi urm.). Legea compensaţiei, a contrastului, a pendulării, a legănării, stă la baza vieţii afective. Cine n-a văzut pe timizi curajoşi, pe afectuoşi insensibili, sau pe pudici cinici ! Voind să te îndepărtezi de o extremă, cazi în cealaltă. „Când se face un efort mare pentru a evita ceva, se tinde inevitabil spre opusul a ceea ce am vrut să evităm. Dar la această extremă se găseşte o acţiune cu totul diferită, inversă faţă de cea dintâi. De pildă pudoarea, îndepărtarea acţiunilor impudice, ne duce spre acte de impudicitate, la ideea că eşti impudic" (*Ibidem*, p. 304).

Legea contrastului sau a echilibrului afectiv pare a se fi dovedit, în mod experimental, în domeniul plăcerii şi al neplăcerii. Aceste două calităţi afective ar forma două sisteme în echilibru şi o modificare a unui sistem s-ar repercuta asupra sistemului corelat. Ideea corelaţiei între aceste două sisteme, însă, trebuie primită cu destulă rezervă.

Cu cât tensiunea afectivă este mai mare, cu atât ea este mai generală, cuprinde sisteme psihice mai numeroase ; aceasta înseamnă că cea mai mică modificare a unui sistem atrage după sine o schimbare a totalităţii psihice ; sporirea tensiunii afective provoacă o sporire a sensibilităţii diferenţiale (v. Krueger, B ; în special Schneider). Instabilitatea, versalitatea şi labilitatea afectivă nu sunt decât expresii diferite ale aceleiaşi însuşiri afective (v. Krueger, A, pp. 113-115).

Fenomenul de instabilitate n-a fost încă suficient studiat ; în el noi putem descoperi legile fundamentale ale afectivităţii şi cu drept cuvânt Janet spune : „Aceste fapte curioase de răsturnare a sentimentelor vor fi din cele mai importante într-o zi pentru a ne explica marile oscilaţii ale forţei psihologice" (A, p. 631). Sub acest raport afectivitatea se aseamănă cu tropismele, unde o mică schimbare a intensităţii stimulentului provoacă oprirea sau răsturnarea comportării animalului.

Copiii, primitivii, psihopaţii şi nevropaţii în genere n-au stabilitate psihică şi nici afectivă. Echilibrul psihic nu este, în fond, decât echilibru afectiv. Un câmp afectiv este cu atât mai labil, cu cât tensiunea lui este mai înaltă ; el este susceptibil să-şi schimbe valoarea în una contrară. O iubire pasională se poate transforma mai uşor în ură decât o iubire potolită.

O dragoste puternică, izbindu-se de bariera lipsei de reciprocitate, se îndreaptă cu aceeaşi tărie împotriva persoanei anterior iubită.

Afectivitatea constituie unul din etajele inferioare ale personalităţii şi de aceea persoanele slab integrate, cu sisteme psihice insuficient subordonate funcţiilor superioare ale caracterului, sunt şi cele mai instabile. Instabilitatea personalităţii este pe drept cuvânt o instabilitate emotivă (v. F. Ştefănescu-Goangă).

Labilitatea afectivă se observă nu numai la copii, dar şi la imbecili sau la demenţii senili.

Instabilitatea, însă, nu se manifestă în domeniul întreg al afectivităţii. Sentimentele superioare sunt organizări durabile cu oscilaţii mici ; lărgirea cadrului unui sentiment se face concomitent cu stabilizarea lui. La un sentiment superior, plasticitatea este mult mai mare ; în organizările afective superioare se angajează întreaga noastră personalitate, ceea ce nu permite conflicte şi divizări interioare. Ele sunt mai curând structuri ale personalităţii decât manifestări biologice de adaptare şi echilibrare. Tensiunile mari rezultă mai ales din obstacole externe opuse organizărilor noastre afective superioare. Numai atunci vibraţiile sentimentelor superioare se transformă în oscilaţii mari şi contradictorii. Când rămân pe poziţii, ele formează centre puternice cu caracter violent de atracţie şi de respingere faţă de alte centre afective.

O altă explicaţie a stabilităţii sentimentelor superioare este că ele sunt structuri intelectuale şi conative mai mult decât tensiunile afective. Ele se prezintă ca raţionalizări, conştientizări ale reacţiilor afective primitive şi spontane.

Procesele intelectuale sunt conduite interioare şi economicoase ; ele nu necesită cantităţi mari de energie. De aceea, şi tensiunile lor afective corespunzătoare nu pot atinge grade la care ajung conduitele motorii mişcate de întreaga noastră individualitate biologică.

9. *Ritmul*

Privind sentimentele în succesiunea lor, nu este greu de observat că apariţia şi desfăşurarea lor tinde să se statornicească într-o anumită ordine temporală, ritmică.

Legătura dintre afectivitate şi trăirea timpului a fost semnalată de multă vreme. Nu uităm că timpul pentru Kant era o formă a intuiţiei *interne*.

Amintim experimentele lui Wundt care au stabilit o legătură indisolubilă între stările de tensiune – destindere şi trăirea duratei (A, pp. 91-92 ; B, pp. 179-180). Nu este o întâmplare faptul că, dintre cele trei perechi ale dimensiunilor afective, Wundt acordă prioritate perechii tensiune – relaxare.

Întrebarea este dacă ritmul constituie un atribut al afectivităţii sau mai curând o formă intelectuală sau motorie. Este, poate, mai just să privim ritmul ca o formă universală, comună atât materiei anorganice cât şi vieţii. Manifestările lumii organice sunt atât de pregnant ordonate de formele ritmului, că este de prisos să mai dăm exemple. De ce, totuşi, persistăm în a menţine însuşirea ritmului ca specifică afectivităţii ?

Din punct de vedere evolutiv, socotim afectivitatea ca fiind situată la graniţa dintre biologic şi spiritual. Afectele ne apar ca zori ale conştiinţei şi ele traduc cel mai fidel variaţiile ritmice ale organismului. Ritmul activităţii este un derivat al afectivităţii, după cum şi ritmul ca formă intelectuală, timpul, este o raţionalizare, o intelectualizare a ritmului primitiv şi trăit. „Starea afectivă – spune Godfernaux – este transcrierea conştientă a acestui ritm al vieţii psihice şi gândirea traduce imediat oscilaţiile acestei stări afective" (p. 89).

După cum mişcările de imersiune şi emersiune ale convolutelor continuă şi în acvariu, în lipsa mareelor, după cum unele flori continuă să se deschidă ziua, chiar atunci când sunt puse în obscuritate, tot astfel instinctele noastre bat imperios la poarta conştiinţei chiar atunci când nu mai corespund situaţiilor externe, când nu mai sunt solicitate de stimulii externi. Murmurul lor se înregistrează de către *conştiinţa afectivă*. Dacă ritmul, ca şi tensiunea, nu este o notă diferenţială faţă de realităţile inferioare sau învecinate, într-o secţiune verticală a *psihicului* ritmul ne apare ca specific afectivităţii.

Se cunosc în general legăturile dintre funcţiile vegetative (şi mai ales dintre cele endocrine) şi afectivitate ; se ştie ce mare rezonanţă au modificările viscerale asupra afectelor ; nu trebuie să ne mirăm că afectivitatea, prin intermediul acestor funcţii fiziologice, ordonează activitatea motorie şi intelectuală.

Conştiinţa de durată, ideea noastră de timp, verbală şi reflexivă, îşi are rădăcinile ei în sentiment. Ritmul pe care-l constatăm în periodicitatea dintre somn şi veghe există şi în exercitarea diferitelor trebuinţe, ca aceea de a mânca, în senzaţia de foame apărută la ora când avem obişnuinţa de a ne aşeza la masă, printr-o periodicitate ce joacă un rol deosebit de important în simţul timpului la om şi mai ales la animale, după cum dovedesc numeroase exemple (Piéron).

„Dacă nu mă înşel – spune Janet –, acolo se află originea sentimentului de durată: combinat cu eforturi speciale ale pornirii, cu sentimentele de triumf şi de terminare, cu sentimentele de schimbare în reacţii de înfrângere, acest sentiment de efort special va produce toate ideile noastre asupra timpului" (A, p. 611).

b) Variabilitatea sentimentelor

1. *Dimensiunile formale*

Psihologia clasică atribuia sentimentelor însuşiri de *calitate, intensitate* şi *durată*. Am văzut că intensitatea sentimentelor se traduce printr-o formă specială de tensiune, iar durata tinde să ia forma ritmului.

Unii autori deosebesc încă o calitate formală a sentimentelor: *lărgimea, extensivitatea* sau *amploarea*. Extensivitatea sentimentelor este în funcţie de cuprinsul conţinuturilor psihice ce se află sub dominaţia sentimentului (vezi expresia *bewusstseinserfüllende Breite*, la Krueger, A, p. 107; C, p. 9). Astfel, o dispoziţie este mai amplă decât un sentiment.

Această însuşire variază şi după tipuri: există persoane care se interesează de multe lucruri în acelaşi timp, ţin la mai multe persoane o dată, iar altele nu pot cuprinde în conştiinţa lor decât puţine situaţii sau fenomene. Între intensitate şi extensivitate ar fi o proporţie inversă.

Amploarea sentimentului privită sub raportul dinamic al prelungirii, al desfăşurării şocului afectiv în psihicul individului, ne dă ceea ce numim *rezonanţă* afectivă. Uşurinţa de repercusiune a undei afective, amploarea ei de rezonanţă în sufletul întreg, sunt, de asemenea, variabile de la individ la individ. Unii îşi înăbuşă un sentiment la originea lui, îl menţin la periferie sau „încleştat", la alţii sentimentul răscoleşte sufletul întreg, ori se ondulează în valuri ample de armonie şi plenitudine. Rezonanaţa este interpretată de unii autori ca un fenomen corporal, ca o extindere a sentimentelor organice (Girgensohn).

Orice câmp afectiv, deci, îşi are determinantele sale de intensitate, durată, extensivitate şi calitate. Cea mai importantă determinantă este aceea a calităţii. Variaţiile de intensitate, durată sau extensiune atrag după sine modificări calitative într-o măsură mult mai mare decât, de pildă, la percepţii. Iată de ce ne vom ocupa în mod deosebit de determinanta calitativă a sentimentului.

2. *Determinantele calitative ale câmpului afectiv*

Ceea ce constituie specificitatea unui sentiment rezidă în valoarea sa proprie, în caracterul său intrinsec de natură timică. Dar sentimentul nu este niciodată expresia unei singure forţe psihice; e nevoie de cel puţin două forţe pentru a realiza o stare de tensiune afectivă.

Tensiunea poate avea un caracter mai mult sau mai puţin pronunţat de intenţionalitate, de orientare „spre" sau „de la", atunci când tonalitatea de plăcut sau de neplăcut este destul de intensă. Există însă stări în care echilibrul dintre organism şi mediu este destul de stabil şi atunci tensiunea afectivă exprimă mai ales raportul *intern* de forţe, fără o precisă orientare în afară. În primul caz vorbim despre tendinţe sau sentimente dinamice, în cazul al doilea despre dispoziţii sau sentimente statice. Şi într-un caz şi în altul, afectele reprezintă *câmpuri dinamice*. Aceste câmpuri sunt desfăşurări şi echilibrări de forţe în sistemele: 1) organism – mediu, 2) sisteme de echilibru intern şi 3) organism (sisteme

interne) – mediu. În cazul al treilea, raportul dintre organism şi mediu se stabileşte prin intermediul echilibrului intern.

Condiţiile sociale înfăţişându-se ca structuri mai mult sau mai puţin statornice şi comune unui grup de indivizi, iar condiţiile biologice şi fiziologice fiind generale, sentimentele unui grup social prezintă multe asemănări calitative comune. Forţele sociale, opuse ca bariere impulsurilor individuale, lucrează în mod uniform asupra tuturor indivizilor unei societăţi şi, în felul acesta, limitele sau liniile de demarcaţie a câmpurilor de forţe au aceeaşi formă şi aceeaşi rezistenţă la indivizi diferiţi. Câmpul afectiv este, în cazul conduitelor sociale, un rezultat al colaborării dintre forţele individuale ori biologice şi cele sociale, externe ori interiorizate. Ceea ce contribuie la complicarea câmpului afectiv este factorul personal, complexul eului.

Afectivitatea nu numai că este determinată de către trecutul nostru individual, dar i se imprimă totdeauna vibraţiile şi modificările sociale. Am putea spune, din punctul acesta de vedere, că romancierul inventează noi structuri afective, noi configuraţii pe care le imprimă cititorului ; un pictor, un muzician au acelaşi rol. Orice epocă a iubit, a urât, s-a bucurat într-un anumit fel, în mod specific.

„Conformismul afectiv pe care ni-l impune astfel societatea – spune Ch. Blondel – face ca sentimentele şi emoţiile noastre să se nască şi se dezvolte sub presiunea permanentă a imperativelor colective" (B, p. 160). „Fiecare epocă are codul său de convenienţe sentimentale, vizibil variabile de la o epocă la alta, care decretează idealul său colectiv. În Franţa, de pildă, din secolul al XVIII-lea până în zilele noastre s-au succedat destule şcoli de sentiment" (*Ibidem*, p. 165).

„Sentimentele – spunea Ralea – pe care, de obicei, le credem în intimă legătură cu natura personală a fiecăruia, sunt transformate şi ele în acţiunea colectivităţii. La bază găsim, desigur, impulsii biologice, derivaţii ale instinctelor de nutriţie, de conservare, de reproducere. Deasupra acestora însă s-a aşezat un bogat strat de aporturi sociale" (p. 176).

Această influenţă a societăţii se manifestă prin modificarea structurilor afective, prin imprimarea unor noi configuraţii afective. „Concepţia de dragoste nu este o concepţie psihologică naturală. Noi suntem în faţa unui fenomen literar", „facem romane fiindcă am citit infinit din ele" (Janet, C, p. 246).

Iniţiatorii de doctrine morale sunt creatori ai structurilor afective. „Viaţa pentru ei are rezonanţe nebănuite de sentiment, după cum i le-ar putea procura o simfonie nouă ; ei ne fac să intrăm cu ei în această muzică pentru a o traduce în mişcări" (Bergson, A, p. 36). Contemporanii şi urmaşii lui Rousseau au învăţat de la el să contemple natura ; el a insuflat o emoţie nouă şi originală a naturii (*Ibidem*, p. 37).

Oricât de perfect am imita noi o epocă trecută, rămâne ceva inimitabil, afectivitatea, modul de a simţi al acelei epoci. Înţelegem de ce unii istorici insistă asupra sistemului istoric, asupra intuiţiei ; înţelegerea deplină şi adâncă ar consta într-o retrăire integrală a structurii afective similare.

Câmpul afectiv, ca şi cel intelectual, are o *dominantă* care colorează şi antrenează după ea câmpul întreg. Pentru a înţelege subiectivitatea cuiva, noi încercăm a afla acele dominante. Interesul, expresia dominantei şi a tensiunii afective, este indiciul unui tip de configuraţie psihică. Tipologia lui Spranger este în fond o tipologie afectivă. Întreaga noastră comportare izvorăşte din trăire timică. Chiar comportarea intelectuală este un proces animat de dispoziţia intelectuală, atitudinea – tot de valoare – cu scop de a afla, de a cunoaşte natura obiectelor. Această atitudine, preliminară la origine, premergătoare atitudinilor practice şi biologice, câştigă treptat în independenţă, constituindu-se – la omul de ştiinţă – în valoare autonomă şi dominantă. Îmbogăţirea universului nostru mintal în noi relaţii, structuri sau sisteme, independent de raportul acestora cu valorile biologice, reprezintă o desfăşurare a vieţii psihice pe planul *superficial* al *obiectivităţii* ; dimensiunea

în *adâncime* rămâne o dimensiune practică şi afectivă. Omul de ştiinţă, tipul teoretic şi obiectiv, se străduieşte să rezolve problemele sale indiferent dacă sunt utile sau dăunătoare, independent de valoarea lor estetică sau religioasă ; aspectul formal sau relaţional este singurul care contează. Dispoziţia intelectuală poate fi stimulată, totuşi, şi de alte necesităţi ; ea poate fi pusă în slujba intereselor biologice sau a diferitelor pasiuni şi atunci avem structuri intelectuale organizate în jurul valorilor afective biologice ; toate celelalte tipuri deosebite de Spranger (economic, social, religios, estetic, politic) ne apar ca tipuri *subiective*.

Constatăm, aşadar, că raportul dintre forţele unui câmp se prezintă într-o structură dinamică cu o anumită dominantă. Sander vorbeşte despre un relief timic (*Wertrelief*). Ceva asemănător reprezintă expresia lui Krueger *Drang nach Ganzheit* (A, pp. 117-119 ; D, pp. 14-16). În procesul de formare a pasiunilor, Ribot observă acelaşi caracter de pronunţată dominaţie a unei forţe asupra alteia.

Psihanaliştii au ilustrat cu destule exemple importanţa primelor structuri afective în dezvoltarea psihică a copilului. Ele apar într-adevăr ca „schiţe pe care copilul le va retuşa fără încetare" mai târziu. „Fiecare familie posedă întrucâtva, din generaţie în generaţie, o schemă de sentiment" (Robin, p. 11).

Psihologia sovietică a adâncit conceptul de dominanţă psihică, ajungând la concluzii interesante în domeniul afectivităţii (v. Vîgotski, Luria). Orice reacţie dominantă, în afară de faptul că este un răspuns la un stimul, are şi tendinţa de a cuprinde întreaga conduită, dirijând, îndepărtând sau frânând cursul unor reacţii. Această dominantă reglatoare utilizează în folosul său forţele sistemelor subdominante, când nu este slăbită prin lupta cu ele.

Despre aceste procese ne dăm seama în mod empiric şi în viaţa zilnică. Atunci când un nou element, încă slab colorat ca sentiment, se iveşte într-un sentiment afectiv, el se colorează imediat în nuanţa sistemului ; atunci, însă, când noul element posedă o forţă afectivă, se întâmplă ca el să domine sistemul.

Să ilustrăm această idee prin următoarele raţionamente pe care le putem face într-o anumită împrejurare. Să spunem că persoana X – socotită ca o persoană onestă – ar aparţine unei organizaţii N, defăimate de societate. Când noţiunile X şi N sunt egal de intransigente în independenţa lor ca valori, ele se resping reciproc, se opun încercării de a le situa *într-un singur câmp afectiv*. Raţionamentul ar fi următorul :

(1) N este o societate suspectă.
X este un om onest.
X nu poate avea nimic comun cu N (sau N nu poate avea nimic comun cu X).

Când, însă, fie X, fie N este mai tare, se produce un *singur* câmp afectiv în care va domina valoarea mai puternică. Unul din termeni îşi va modifica valoarea : sau N nu este o organizaţie suspectă, sau X nu este un om onest. Fie persoana este judecată după societate, fie societatea după persoană. Iată două raţionamente posibile :

(2) X îi aparţine lui N.
N este o societate suspectă.
X este un om suspect.

(3) X este un om onest.
N îl cuprinde pe X.
N este o organizaţie onestă.

Raţionamentul (3) nu este corect din punct de vedere logic : concluzia dată nu este un rezultat necesar, de vreme ce din premisele date se pot trage mai multe concluzii : 1) N este o organizaţie de oameni oneşti, 2) o parte din N sunt persoane oneste şi 3) o parte din N nu sunt oneşti. Totul depinde de poziţia lui N faţă de X.

În raţionamentul (3), concluzia reprezintă generalizarea valorii persoanei X la grupul întreg. Acest fel de raţionament este foarte răspândit. Obiectele care ne aparţin sunt cele mai alese, şcolile în care am învăţat noi (sau copiii noştri) sunt cele mai bune, prietenii noştri sunt persoanele cele mai distinse etc. Într-un câmp afectiv, valoarea eului domină obişnuit celelalte valori.

Este de remarcat faptul că în raţionamentele (2) şi (3), dominanta afectivă este reprezentată prin premisa majoră; premisa majoră imprimă concluziei noastre nota ei de valoare.

Problema calităţii afective se poate încadra în problema mai generală a labilităţii psihice. Există persoane unitare la care sistemul psihic tulburat de un stimul, în loc să se dezagregheze, devine mai coerent, mai unitar şi mai stabil. Două persoane lucrează la o problemă de matematică; se produce un zgomot puternic; unul din subiecţi este stimulat în sensul accelerării, al sporirii randamentului său de muncă, iar altul devine dezorientat, „şi-a pierdut şirul problemei", „s-a zăpăcit". Aceeaşi dificultate pe unii îi stimulează, pe alţii îi deprimă; aceeaşi situaţie primejdioasă determină la unii reacţii precise şi adaptate, iar alţii cad pradă emoţiei. La cei dintâi, dominanta afectivă reacţionează prin sporire de tensiune unificatoare, iar la alţii, ea cedează altor dominante, sau pur şi simplu se dezagregheză. Ca efect al criticii, convingerile unora se întăresc, convingerile altora slăbesc.

Sentimentele complexe sunt tratate de psihologia nouă ca „structuri" afective. Termenul de structură nu ni se pare potrivit în psihologia afectivităţii, deoarece implică nota de articulaţie, de parte, de element, şi, în al doilea rând, are un caracter static. Or, sentimentele sunt câmpuri dinamice, nediferenţiate şi nearticulate.

Chiar dacă menţinem termenul de structură afectivă, structura nu poate fi înţeleasă ca o sinteză de elemente; un sentiment nu este o unitate formată din emoţii elementare, cum ne sugerează Shand, şi nu poate fi vorba de o analiză statică a sentimentelor în felul cum o face McDougall. Reproşul, de pildă, nu este un sentiment „complex", în care am putea distinge elementul de mânie şi cel de emoţie tandră. Reproşul este un câmp dinamic ce are loc când o pornire oarecare a fost contrariată de către o altă persoană, iar mânia rezultată (forţa de a trece peste bariera intervenită), este, la rândul ei, deviată şi dominată de o altă forţă, aproape contrară, de protecţie. Numai în felul acesta se pot explica şi descrie structurile afective. În asemenea descrieri dispar entităţile explicative numite instincte sau tendinţe şi nu avem a face decât cu câmpuri psihice unde deplasarea unui punct determină o variaţie dinamică în alt punct al câmpului; se naşte astfel un *curent de echilibrare preferenţială numită forţă (sau tendinţă)*, care dispare o dată cu stabilirea echilibrului, o dată cu lichidarea tensiunii.

Câmpului afectiv i se aplică – prin transpunere din domeniul sunetelor – atributul de *timbru* afectiv. Cu rezervele de mai sus, adică ferindu-ne să privim sentimentul ca o *sinteză* de elemente, am putea vorbi şi de timbru afectiv unde dominanta este tonul fundamental, iar sistemele subordonate armonice. Un suflet mai complex şi mai unitar are şi timbru afectiv mai bogat; fiecare personalitate are timbrul său specific. *Puritatea* şi *claritatea* sentimentelor la unele persoane contrastează cu *disonanţele afective* ale altora.

De la sine înţeles că cele mai stabile câmpuri afective sunt sentimentele „superioare". Ele se mulează în cadre mai largi, mai abstracte şi mai stabile ale idealurilor sau ale normelor sociale. Ele pot fi mai greu dezintegrate sau răsturnate, deoarece tensiunile lor rareori ajung la nivelul tensiunilor afective biologice, iar lichidarea lor nu este presantă şi imediată. Sentimentele superioare lucrează *sub specie aeternitatis*.

Un câmp afectiv, după părerea noastră, ar putea fi determinat prin situarea lui într-un spaţiu tridimensional. Orice sentiment are o tonalitate de *agreabil* sau *dezagreabil* în raport cu *obiectul*; este mai *central* sau mai *periferic* faţă de *eul* nostru; este *mai înalt* sau *mai*

jos din punctul de vedere al *valorii* sale. Aşadar, *trei* dimensiuni: *plăcut – neplăcut, central – periferic, superior – inferior*.

a) *Polaritatea*

Am văzut cum instabilitatea afectivă implică proprietatea afectului de a se transforma într-un afect contrar. „Fără contraste – spune Jung – nu există echilibru şi nici sistem de reglare autonomă" (B, p. 103).

Wundt consideră ca specific sentimentelor proprietatea lor de a se mişca în contraste; la senzaţii, spune el, avem fenomenul *deosebirilor* maxime, pe când la sentiment, fenomenul *contrastului*. Aici putem începe de la un capăt şi, trecând printr-un grad de indiferenţă, ajungem la polul opus, pe când senzaţiile nu ne oferă această posibilitate (A, II, p. 348).

Külpe critică această idee (pp. 225-226). Oricum am înţelege, după el, contrastul, nu este specific sentimentelor. Dacă îl înţelegem ca exclusivitate reciprocă, îl găsim în fenomenele de foame şi saturaţie, oboseală şi voioşie; îl au şi unele culori. Dacă îi dăm sensul de întărire reciprocă, îl găsim şi la senzaţii; dacă contrastul se relevă printr-un fenomen de neutralizare, el nu lipseşte senzaţiilor; dacă prin contrast se înţelege o deosebire maximă dintre două puncte aşezate pe o serie calitativă, atunci foamea şi saturaţia sunt opuse, iar între ele se poate trece printr-un punct de indiferenţă, ca şi între cald şi rece.

Külpe ar avea dreptate dacă printre faptele psihice prezentate de el ca neafective n-ar fi şi fenomenele afective sau dacă ar fi dovedit că fenomenul de contrast al senzaţiilor n-are nici o legătură cu contrastul afectiv. Este sigur că fenomenul de contrast nu este specific numai sentimentelor; el este un fenomen mult mai general. Esenţial este numai faptul că acest contrast apare în lumea afectivă ca plăcere sau neplăcere. Prin polaritatea sentimentelor, noi nu înţelegem proprietatea lor de a se echilibra prin poziţii extreme, ci însuşirea aproape a tuturor stărilor afective de a se colora în nuanţe de plăcut sau de neplăcut.

Plăcerea şi neplăcerea sunt două sentimente primitive şi fundamentale. La organismele nediferenţiate, viaţa psihică se desfăşoară mai mult pe un plan extern: individ – mediu; forţele psihice nu au alte bariere decât cele de natură externă, iar procesul afectiv al acestor organisme se orientează pe dimensiuni „spre" sau „de la"; orice forţă ce se opune intenţionalităţii biologice produce un sentiment de neplăcere şi orice favorizare a tendinţei este trăită cu plăcere. Neplăcerea rezultă atât din stânjenirea unei tendinţe pozitive, cât şi din oprirea celei negative. Lichidarea tensiunii afective are, pe lângă sentiment – specific tendinţei dominante –, şi o notă calitativă de plăcere, iar sporirea tensiunii poate fi colorată de un sentiment de neplăcere sau agreabil.

Aceste două tonalităţi afective nu se pot identifica cu activitatea, deoarece aceeaşi acţiune prelungită poate trece prin tonalităţi opuse; ele nu trebuie privite nici ca semne ale tendinţelor, deoarece tendinţa însăşi este o direcţie preferenţială de lichidare a sistemului dinamic în tensiune. Plăcutul şi neplăcutul sunt în funcţie de tensiunea afectivă şi sunt reglatoare ale supapelor prin care se lichidează tensiunile noastre afective. Între plăcere – neplăcere şi tendinţă se stabileşte o interdependenţă în forma unui circuit.

Cum orice sentiment are legături cu acţiunea şi cum acţiunile se prezintă ca mijloace de lichidare şi de destindere a tensiunilor, înţelegem de ce sentimentele de plăcut şi neplăcut sunt nelipsite din orice structură afectivă şi din orice comportare motorie.

Sentimentele complexe posedă în măsură mai mică coloratura hedonalgică, deoarece la organismele superioare legătura cu acţiunea este mult mai labilă şi mai slabă; există feluri de echilibru şi de tensiuni lipsite de intenţionalitate precisă, determinată.

În teoria sa filogenetică, Ruckmick tratează sentimentele simple ca primele licăriri ale conştiinţei, ca cele mai primitive forme de manifestare ale organismului; sentimentele senzoriale (*sense feelings*) le socoate ca forme mai puţin evoluate (pp. 205-232).

În sânul clasei sentimentelor hedonalgice am putea distinge *trei* perechi : durerea – voluptatea, plăcerea – neplăcerea şi agreabil – dezagreabil. În lumina explicaţiilor de mai sus am putea înţelege fiecare pereche în modul următor. Durerea şi voluptatea ar fi două forme *emoţionale* ale perechii primitive de sentimente de plăcere-neplăcere (v. Piéron, B şi C). Plăcerea – neplăcerea ar fi dimensiunea primitivă a sentimentului, rămasă legată de echilibrul extern, de comportarea periferică organism – mediu, iar agreabilul – dezagreabilul ar reprezenta forme de armonie sau de dizarmonie ale echilibrului intern. Aşa se explică şi caracterul violent şi brusc al primei perechi, însuşirile de localizare şi obiectivitate ale perechii plăcere – neplăcere, precum şi caracterele ei de difuziune şi interioritate ale sentimentelor de agreabil şi dezagreabil. Primele două perechi sunt expresii ale câmpului afectiv în ciclul dinamic organism – mediu ; ultima pereche ar exprima raportul dinamic intern.

În altă parte am afirmat că sentimentele *senzoriale* corespund ciclurilor funcţionale senzoriale sau motorii, locale şi negeneralizate. Ele se află la periferia personalităţii noastre. Durerea şi voluptatea încep prin a fi emoţii locale, reacţii violente ale sistemelor parţiale ajunse la maximul lor de tensiune.

b) *Interioritatea*

Căldura afectivă s-a opus totdeauna răcelii intelectului (V. James, Krueger, Fröbes). Sentimentul apare ca o realitate mai intimă decât o idee. Diferenţele dintre „cald" şi „rece" sunt foarte importante în psihologia sistematică. „Cald" apare în dezvoltarea individuală mai devreme şi este posibil să stabilim la un copil deprinderi afective apărute cu mult înainte ca acesta să fi dobândit îndemânarea actelor motorii şi organizarea verbală. Afectivitatea este centrală în organizarea personalităţii şi dezordinile ei produc efecte psihologice mai mari decât anomaliile în actele motorii descrise în mecanismul vorbirii.

Însuşirile de căldură şi de interioritate caracterizează apropierea de eu, de nucleul personalităţii ; luate în acest sens, ele reprezintă o notă a interiorităţii.

Sentimentelor li se mai aplică şi caracterul de *adâncime*. Întrebarea este dacă interioritatea se poate confunda cu adâncimea. Aceasta depinde de ceea ce înţelegem prin adâncime afectivă. Dacă prin adâncime se înţelege *nivel* de sentiment, atunci înţelesul de adâncime trebuie separat de acela de interioritate. Unii psihologi confundă înţelesul de interioritate cu cel de adâncime, înţelegând prin adâncime *nivelul* afectiv. Grossart (B, p. 81) subliniază deosebirea dintre adâncime şi nivel ; numai că el numeşte adâncime ceea ce noi numim interioritate. Volkelt, de asemenea, distinge aceste două înţelesuri şi precizează punctul său de vedere, deosebit de al lui Krueger, dar ca şi Grossart, întrebuinţează termenul de adâncime pentru înţelesul nostru de interioritate (asupra caracterului de adâncime vezi şi Rauh, A, pp. 82-83). Acelaşi termen pentru acelaşi înţeles îl întrebuinţează şi Stern (pp. 748-749).

Noi preferăm termenul de interioritate numai din motivul că ne fereşte de confuzii mai bine decât cel de adâncime. Un sentiment superficial este şi periferic, unul central, interior, este şi adânc.

Intensitatea sentimentului nu merge paralel cu interioritatea lui : plăcerile şi neplăcerile pot fi foarte intense, dar totdeauna vor fi periferice (superficiale). O durere de dinţi poate fi foarte intensă, dar nu va fi mai puţin superficială.

Caracterul de periferic sau central variază după *felul* sentimentului (o plăcere este mai superficială decât o bucurie, respectul este mai rece decât o prietenie), după *starea generală* (când suntem obosiţi, sentimentele noastre sunt mai slabe şi mai superficiale), după modul constant de *reacţie* a individului (sentimentele vor fi simţite mai adânc de către un introvertit decât de către un extravertit) şi după *obiectul* sentimentului (cineva simte adânc anumite aspecte ale vieţii sociale şi superficial altele). Se poate ca interioritatea sentimentului să

varieze şi după *sex*. Bergson afirmă că femeile trăiesc sentimentele mai superficial decât bărbaţii (A, p. 41).

Noţiunea de interioritate (sau adâncime) a sentimentelor pare că nu este o simplă imagine transpusă din lumea materială. Ea exprimă o realitate trăită şi specifică. În mod obişnuit, vorbim despre *lărgimea* orizontului intelectual (cultură *vastă*, idei *înguste*) şi despre *adâncime* a sentimentelor (Minkowsky).

Atunci când o persoană, trăind un sentiment superficial, simulează (inconştient) un sentiment mai adânc, spectatorul are impresia de fals ; sentimentul sună a gol, a găunos. Aceeaşi impresie o avem despre trăirea cuiva care încearcă să simuleze un alt sentiment în locul celui trăit de el (v. Paulhan şi Pfänder). Însuşi subiectul îşi poate da seama de caracterul factice al trăirii sale.

Stern izolează caracterele adevărat – factice de dimensiunea adânc – superficial (pp. 749-750). Noi credem, însă, că trăirea fictivă este un *sentiment* şi nu un *atribut* al sentimentului ; avem un sentiment de ceva fals, prefăcut. Sentimentele factice ele însele pot fi adânci sau superficiale. Pare că acest sentiment de nenatural sau fals este de aceeaşi speţă ca şi sentimentul *vidului* descris de Janet. Persoanele (în mod obişnuit istericii) care tind cu orice preţ să se pună la unison din punct de vedere afectiv cu mediul sau să pozeze în originali trăiesc pe planul afectivităţii factice (v. Dide).

c) *Înălţimea sau nivelul*

De multă vreme se discută în psihologie despre sentimente superioare (sentiment moral, estetic, religios, intelectual) şi sentimente inferioare (invidia, ura, gelozia). Această clasificare este abandonată astăzi de mulţi psihologi, din motivul că prin ea s-ar introduce în psihologie un criteriu străin de ştiinţa psihologiei, criteriul moral. Dacă, într-adevăr, motivarea acestei clasificări este morală, obiecţia este justă. Într-adevăr, majoritatea dintre psihologii secolului trecut denumesc superioare acele sentimente numai fiindcă ele sunt legate de conţinuturi sufleteşti de ordin superior. Ceea ce-i justifică, deci, să vorbească despre superioritatea unui sentiment nu este natura însăşi a sentimentului, ci conţinuturile intelectuale corespunzătoare. Este uşor de observat aici influenţa atât a psihologiei intelectualiste şi asociaţioniste, după care toată variaţia sentimentelor se datorează conţinuturilor intelectuale, cât şi influenţa psihologiei experimentale naturaliste care nivelează toată viaţa sufletească.

Dar a vorbi despre superioritatea sau inferioritatea unui organism înseamnă oare numaidecât a-l privi sub aspect moral ? Noţiunea de valoare nu poate fi exclusă din ştiinţă. Aprecierea imanentă nu trebuie părăsită ; ea este impusă de o concepţie genetică (v. Stern, A, pp. 752-753).

Şi în domeniul tehnologiei se vorbeşte de maşini superioare şi inferioare, maşini cu randament mare şi maşini cu randament mic. Îndată ce privim un lucru sau un organism sub aspectul *finalităţii* şi al evoluţiei, nu se poate face abstracţie de valoarea relativă a *mijloacelor* prin care se realizează scopul. Întrebarea este dacă psihologia poate face abstracţie de aspectul teleologic, final. Imposibilitatea de a trata fenomenele psihice numai cauzal se poate vedea şi din faptul că se vorbeşte de nivel superior sau inferior de inteligenţă şi în însăşi definiţia voinţei intră o judecată morală. Astfel, Claparède defineşte voinţa ca o victorie a tendinţelor superioară asupra celor inferioare (A, p. 174), iar Piéron spune : „Cuvântul voinţă […] implică o judecată de valoare îndreptată asupra conduitei în toată complexitatea sa, o judecată morală”. „A avea voinţă implică nu numai un nivel ridicat de individualizare a comportării, o cantitate superioare de energie mintală, dar şi o predominare a tendinţelor considerate ca superioare […] asupra celor considerate inferioare.” (B, p. 204). Şi mai departe : „Oricât de paradoxal ne-ar părea deodată, acelaşi lucru există şi cu privire la inteligenţă”. (*Ibidem*).

Dacă acest caracter de ierarhie şi de valoare se aplică la acţiune şi la inteligenţă, de ce nu s-ar aplica şi la afectivitate? Poate că voinţa împrumută caracterul său de valoare tocmai de la afectivitate.

Neînţelegerile dintre psihologi şi filosofi asupra acestui punct rezultă, credem, din confundarea punctului de vedere extrinsec cu cel intrinsec. Una este a aprecia un fapt, un eveniment, un proces, o situaţie sau o persoană, ca fiind în funcţie de un scop exterior lor şi altceva este a constata însăşi trăirea de valoare. Din primul punct de vedere şi o maşină poate fi superioară, iar din al doilea punct de vedere, superior este numai ceea ce este *trăit ca superior*. O comportare a unui organism poate fi judecată ca superioară de către un biolog; pentru organism, însă, ea poate reprezenta o soluţie imperfectă şi inferioară alteia. Definiţiile inteligenţei şi ale voinţei se fac adesea prin prisma aceluiaşi punct de vedere extrinsec şi mecanicist. Deoarece înseşi sentimentele sunt valori, superioritatea sau inferioritatea reprezintă natura însăşi a sentimentului. În primul caz (extrinsec) facem o judecată de valoare a unui fapt, în cazul al doilea (intrinsec), facem o constatare a valorii înseşi.

Unii psihologi contestă afectelor calitatea nivelului, dar nu toţi înţeleg prin nivel acelaşi lucru. Astfel, Wreschner discută despre înălţimea sentimentului în înţeles de *prag* al sensibilităţii afective, prin analogie cu pragul senzaţiilor. Este un înţeles cu totul inacceptabil, dar explicabil pentru un psiholog care nu admite decât sentimente de plăcere şi de neplăcere. Cu privire la înălţimea sentimentelor, Wreschner spune că ea nu este o însuşire directă a sentimentului, ci este împrumutată lumii materiale; este deci o metaforă pe care e mai bine s-o abandonăm (p. 24).

Înălţimea sentimentului este mai bine definită de către Grossart. „Înălţimea unui sentiment este bazată obiectiv pe gradul de spiritualitate a tendinţei, pe intenţionalitatea ei interioară" (B, p. 152).

Pentru psihologii germani, concepţia evolutivă a psihicului este ceva obişnuit. Aceste concepţii, însă, sunt impregnate de metafizică. Klages de pildă, deosebeşte viaţa de spirit, două forţe care se află când în armonie, când în raport de antagonism, de opoziţie. Viaţa şi sufletul (forţe primitive, comune plantelor şi animalelor) se manifestă prin emoţii, iar spiritul se exprimă în inteligenţă şi voinţă. Scheller deosebeşte trei feluri de eu: corporal, vital şi spiritual. Sentimentul de iubire (sau de ură) poate lua trei forme deosebite: manifestată prin acte vitale sau corporale (iubire vitală sau pasională), prin acte psihice pure (iubirea psihică a *eului* individual) sau prin acte spirituale (sentiment spiritual al *perosanei*).

Grossart împarte sentimentele – conform cu împărţirea tendinţelor – după un criteriu evolutiv, în sentimente ale vieţii instinctive, ale vieţii sufleteşti şi ale existenţei spirituale. Viaţă, suflet şi spirit, iată trei noţiuni fundamentale care permit o ierarhizare a sentimentelor. Iubirea poate fi înţeleasă ca o simplă abstracţie *biologică*, când o persoană de sex opus este privită ca simplu obiect de satisfacţie. Ea ni se mai poate înfăţişa şi ca un sentiment *psihic*, atunci când într-o altă persoană recunoaştem un *eu* analog eului nostru, un suflet; este cazul unei iubiri tot egoiste. Adevărata iubire superioară o manifestăm atunci când ne sacrificăm pentru binele persoanei iubite, indiferent de sentimentele ei pentru noi; sentimentul nostru porneşte atunci dintr-o adevărată apreciere a *valorilor spirituale* superioare aflate într-o personalitate. Toate aceste trei feluri de iubire reprezintă structuri afective de niveluri deosebite.

Înţelesul de nivel îl socotim cu atât mai propriu afectivităţii, cu cât nu înţelegem să facem o judecată de valoare asupra unui fapt lipsit de valoare, ci asupra valorii înseşi; sentimentul este valoarea trăită şi diferenţele dintre sentimente sunt sentimente de valori. Opoziţia, atât de esenţială pentru viaţa noastră, între bine şi rău comportă o mişcare a sufletului uman ce oscilează între înalt şi jos; şi abia este necesar să repetăm că „înalt" şi „jos" n-au aici nimic metaforic, ci revelează dimpotrivă sensul profund ce-l au în viaţă (Minkowsky).

Dar n-avem decât să observăm comportarea practică a individului. Noi nu reacţionăm numai la intensitatea sau adâncimea sentimentelor cuiva, dar şi la *înălţimea* lor. Compătimirea noastră este mult mai adâncă faţă de o durere morală şi dezinteresată decât faţă de o durere fizică sau egoistă.

3. Emoţiile

Emoţia, în aspectul său mintal, este un fenomen sărac. Ea se poate caracteriza în general ca *haos* sau *tulburare* psihică. Alte note prin care ea se caracterizează în mod obişnuit sunt extrinsece şi se referă fie la partea somatică, fie la aspectul ei motor şi cognitiv.

În loc să insistăm asupra unui singur atribut al emoţiei, preferăm o caracterizare a ei printr-o descriere sumară şi schematică.

Este important, însă, de stabilit înainte câte emoţii sunt. Ne oprim la împărţirea cea mai frecventă, la patru emoţii fundamentale : mânia, frica, tristeţea şi bucuria. Aceste emoţii pot fi precedate de o emoţie preliminară şi nediferenţiată, emoţie-şoc. Ceea ce ne face să ne oprim la această împărţire sunt motive de ordin introspectiv şi extrospectiv, fiziologic.

În afară de aceste emoţii fundamentale, unii autori mai deosebesc două emoţii, mai elementare şi mai primitive sub raportul filogenetic : durerea şi voluptatea. Acestea s-ar raporta la emoţiile enumerate, ca reflexele la instincte. Ele sunt un fel de reflexe emotive, parţiale şi localizate. Ne vom ocupa mai ales de descrierea emoţiilor de mânie, frică, bucurie şi tristeţe.

Behavioriştii caută caracterele emoţiilor în *comportare*. Recent, Forti face o încercare de a defini emoţiile prin comportările lor ; aceeaşi atitudine generală o are şi Weiss. Dar majoritatea behavioriştilor îşi dau seama că o comportare emotivă este deosebită de una neemotivă şi atunci ei creează o clasă de comportări viscerale şi glandulare (v. Watson) sau una de comportări speciale secundare şi interne (v. Janet şi Kantor).

Unii psihologi nebehaviorişti, dar partizani ai aspectului obiectivist, încearcă să stabilească un *paralelism*, fie între emoţie şi comportare motorie (Ribot), fie între emoţie şi instinct (McDougall).

Toate aceste încercări, însă, par a eşua din pricina evidenţierii tot mai mari a discordanţei şi chiar a antagonismului dintre reacţiile emotive şi cele neemotive. Şcoala formei a stabilit că structurile motorii se distrug sub influenţa emoţiilor, iar cercetările psihofiziologice şi patologice au stabilit – în cazul emoţiilor – un antagonism între reactivitatea tonică sau posturală şi cea fizică sau cinetică (v. Wallon).

În America, Dewey (1895) a susţinut că emoţia nu este o comportare adaptată, ci o atitudine specială, rezultat al unui *conflict* dintre tendinţe. Această teorie a fost reluată şi dezvoltată mai târziu de către alţi autori americani şi englezi (McLennon, Angell, Bernard, Drever, Smith, Breese, Angier, Howard, K. Bridges, Barthlett, Darrow, Gordon). Emoţiile scot la iveală contradicţii implicite în propria noastră situaţie şi care ies la lumină atunci când împrejurările ne constrâng să le alegem. Ele sunt crize ale momentelor dramatice ale vieţii (Gordon). McDougall încearcă să apere poziţiile sale împotriva acestei concepţii, dar, mi se pare, fără mare succes (v. A, pp. 504-508).

În Franţa, o teorie asemănătoare a fost elaborată de Paulhan care priveşte emoţia ca o *oprire* a tendinţei, iar Larguier des Bancels a formulat pregnant concepţia sa, susţinând că emoţia este un eşec al instinctului („le raté de l'instinct"). Această concepţie este foarte răspândită (v. Wallon şi Janet). Şi Dumas înclină spre această părere. „În mod general – spune el – noi credem că este important ca, în analiza stărilor afective, să nu se confunde reacţiile instinctive cu reacţiile emoţionale" (p. 374).

Dintre psihologii sovietici, Luria este un reprezentant de seamă al acestei interpretări. Aceeaşi idee stă la baza cercetărilor făcute sub direcţia lui Lewin (în laboratorul de la Berlin) asupra vieţii afective.

Adoptăm acest punct de vedere. Trebuie însă să facem o deosebire, sub acest raport, între sentiment şi emoţie. Sentimentul reprezintă o tensiune orientată şi susţinătoare a activităţii adaptate, pe când emoţia este o părăsire a structurilor motorii superioare prin închiderea tuturor căilor de canalizare externă. Emoţiile, în formele lor mai slabe, pot fi însoţite, sporadic sau continuu, parţial sau total, şi de comportări adaptate ; în formele lor intense, însă, nivelul comportării scade până la reacţii impulsive, automate, dezorientate şi dezorganizate. Uneori, drumul spre aceste manifestări este barat şi atunci emoţia ia forma unui spasm tonic. Aceste manifestări, Watson le împarte în clase de reacţii accesorii, lente, nereacţii (paralizii), reacţii blocate, negative, nesancţionate de societate şi reacţii aparţinând altor stimuli (substitute).

Se pot oare caracteriza emoţiile prin reacţii vegetative ? Încercările de a prinde calitatea emotivă în configuraţii de curbe ce ar înregistra variaţiile pulsului, ale presiunii sângelui, ale respiraţiei şi altele, sunt vechi şi ar părea că sunt abandonate. Recent, ele au fost reluate, mai ales în America unde se încearcă pe baze statistice şi de analiză factorială, a se afla corelaţiile dintre mai multe feluri de reacţii (Gaskill şi Cox). Cercetările lui Cannon cu privire la emoţia de mânie şi cea de frică au făcut epocă în psihologie, determinând un curent şi impunând o concepţie aproape uniformă în toată America. Experimentele sale stabilesc că fenomenele organice sunt identice în ambele emoţii şi că, deci, o emoţie nu poate fi caracterizată prin reacţii vegetative. Cum se explică, totuşi, faptul că frica şi mânia ne apar ca două emoţii distincte ? După Cannon, cauza se află în regiunea subcorticală, talamică, din care porneşte un impuls în sus spre cortex şi altul în jos, spre muşchi şi viscere. Alţi psihologi încearcă să explice deosebirea dintre emoţii prin deosebiri de comportare externă : reacţiilor viscerale identice li se suprapun activităţi externe (sau atitudini) deosebite la fiecare emoţie (Woodworth) ; fenomenului visceral uniform i se adaugă diferenţele provenite de la muşchii scheletului (Perry) sau de la atitudinile motorii (Angell).

Toate aceste interpretări, însă, par inutile, deoarece Dumas, după cercetări îndelungate, ajunge la concluzia că fiecare dintre cele patru emoţii îşi are fizionomia ei specifică. Şi nu numai atât ; fiecare dintre ele se poate prezenta sub forme opuse, activă şi pasivă, cu corespondentele lor fiziologice bine determinate.

Reacţiile vegetative nu lipsesc nici în sentimente şi chiar sentimentele uşoare de plăcut sau de neplăcut au repercusiuni organice. Manifestările sub formă de sentiment, însă, ne apar ca reacţii utile, îndreptate spre susţinerea activităţii necesare. Întregul sistem finalist al lui Cannon se poate înfăţişa, în cazul acesta, ca o interpretare a sentimentelor şi nu a emoţiilor. Unei emoţii de frică îi premerge sentimentul de teamă şi unei emoţii de mânie un sentiment de iritaţie (v. Claparède, B). Atunci când întreaga rezervă energetică este mobilizată potrivit cu necesităţile activităţii prin care se consumă, toate reacţiile fiziologice se pot interpreta ca procese adaptate. Când, însă, excesul energetic devine disponibil fie prin închiderea căilor de exteriorizare, prin blocarea cortexului, fie prin dozare prematură, excesivă sau deficitară, manifestările vegetative îşi pierd forma lor organizată şi finală. Ni se pare că în acest proces rezidă întreaga dificultate a experimentelor şi cauza contradicţiilor în rezultate şi interpretări.

O încercare de interpretare obiectivă a emoţiilor o face St. Gray, susţinând că emoţia este o înregistrare, prin organe proprioceptive, a modificărilor *chimice* din sânge. Orice emoţie declanşează secreţii endocrine variate, în proporţii diferite. Emoţia n-ar fi decât o expresie conştientă a formulei chimice din sânge. Această interpretare, însă, nu este confirmată de cercetările lui Cantril şi Hunt şi este respinsă de către Cannon şi Hunt.

O caracterizare a emoţiilor prin descrierea aspectului *cognitiv* nu este posibilă, fiindcă este prea evident că avem de-a face cu două clase de fenomene profund deosebite. Înţelegerea emoţiei, însă, câştigă prin descrierea *efectelor* ei şi, în cazul de faţă, a efectelor ei asupra laturii cognitive. Şi în acest domeniu emoţia are acelaşi efect destructiv ca şi în domeniul motor ; ea distruge structurile perceptive, intelectuale ; emoţia „întunecă" mintea, produce un vid intelectual, un haos în gândire, o completă dezorientare în gândire ; emoţia îl decapitează pe individ. Trăirea emoţiei se caracterizează fie printr-o imobilizare mintală, când situaţia devine un punct fascinant ce provoacă necontenit mobilizări noi de energie până la o epuizare completă, fie printr-o părăsire a situaţiei şi o revenire spre polul reactivităţii vegetative şi tonice ; ne întoarcem atunci cu spatele la lumea externă (Dejean).

Dar şi aici trebuie să facem o deosebire între sentiment şi emoţie. Sentimentul orientează şi susţine activitatea intelectuală, emoţia o dezorientează şi o eclipsează ; sentimentul este un factor de coeziune a structurilor intelectuale, emoţia este un factor de dislocare, de disociere, de rupere a unităţii mintale. Sentimentul este un fenomen normal de ordine, emoţia este criză şi haos. Dacă intensitatea tensiunii afective ne oferă o gradaţie continuă între sentiment şi emoţie, efectele lor asupra activităţii intelectuale şi a celei conative, din punct de vedere al finalităţii şi al influenţelor lor, sunt opuse.

Din cele schiţate până aici se vede că procesul emotiv nu poate fi redus numai la unul dintre numeroasele complexe de fenomene (viscerale, motorii, neurale, glandulare şi conştiente). Cason propune o teorie a efectelor ca structuri organice, rezultate ale interacţiunii dintre mai multe feluri de procese.

Procesul emotiv, în faza lui intensă, se petrece fie ca un fenomen de fascinaţie (sau monoideism), fie ca o stare narcisiacă şi de dispersiune. În mod normal, legăturile noastre cu lumea externă se desfăşoară în cicluri vaste şi superioare, implicând, sub aspectul fiziologic, activitatea cortexului. Emoţia ne apare ca o îngustare a ciclului funcţional normal şi o revenire la cicluri mai primitive, în afară de cortex, adică la cicluri funcţionale numai între sisteme organice. O simplă revenire la un stadiu funcţional subcortical, însă, nu ne dă decât impulsuri, automatisme sau, forţând puţin realitatea, instinctul pur. Tulburarea emoţiei provine nu atât din regresiune, cât din lupta dintre impulsuri sau din presiunea acestora asupra barierelor. Aşa se explică de ce emoţia este mai mult un fenomen *fiziologic* decât psihic.

Pentru a preciza şi mai bine fenomenul emoţiei vom încerca o descriere, mai mult fenomenologică, a fiecărei emoţii în parte.

Am stabilit până acum că emoţia apare numai atunci când câmpul afectiv a ajuns la o tensiune insuportabilă pentru individ. *Orice emoţie este un fenomen de destindere a tensiunii afective prin reacţii vegetative, tonice, glandulare şi cinetice (de ordin primitiv)*. Acesta este aspectul general şi *comun* tuturor emoţiilor. Vom încerca însă o determinare *calitativă* a câmpului afectiv în fiecare emoţie în parte. În această determinare, desigur, nu vom putea separa aspectul sentimentului de cel emotiv, fiindcă *ceea ce împrumută emoţiei calitatea este tocmai sentimentul*. Suntem de acord cu Claparède, când acesta afirmă că fenomenul emotiv este un amestec de ajustare, tradusă în conştiinţă prin sentiment, şi de dezordine emotivă. Pe noi ne interesează natura forţelor ce produc tensiunea şi *modul* de producere a tensiunii.

Ne-am declarat de acord cu teoriile ce descriu emoţia ca un conflict dintre tendinţe. Orice conflict creează o tensiune afectivă (afară de cazurile de dezagregări psihice) ; *dar nu orice tensiune provine din conflict*. Dacă suntem siliţi să facem un lucru pentru care nu avem nici o atracţie, nici un interes, în sufletul nostru creşte o iritaţie surdă împotriva persoanei ce ne-a impus acel efort, fie împotriva lucrului însuşi, fie, uneori, împotriva noastră înşine. Suntem irascibili şi când, obosiţi, suntem siliţi să exercităm o muncă. Se

creează un câmp afectiv unde două forţe tind în sens divergent şi contrar, trag în direcţii opuse. Tensiunea realizată de aici este deosebită calitativ de tensiunea rezultată din conflict. Când unei dorinţe ale mele i se opune un obstacol, mă irit, mă mânii. Dacă mă distrage cineva în timp ce lucrez cu interes, reacţionez cu mânie. Aici întâlnim fenomenul potrivit căruia unei forţe pozitive i se opune o barieră : două forţe opuse, dar convergente.

Aceste două împrejurări scot la iveală *două tipuri de tensiuni afective* ; primul tip l-ar putea numi tip *pasiv*, deficitar sau negativ (tip B), iar al doilea, tip *activ* sau pozitiv, dinamogenic (tip A), În tipul dinamogenic (A), tensiunea se creează din pricina barajului opus forţelor existente sau din cauza acumulării subite de forţe noi. În tipul deficitar (B), este vorba de mecanismul apărării împotriva cheltuirii (sau mobilizării) de energie.

Kurt Lewin deosebeşte *trei* tipuri de conflict între forţe : primul este între două valenţe pozitive (copilul ar dori să meargă în excursie, dar ar dori să se joace şi cu tovarăşii săi) ; al doilea, când copilul este în faţa unei situaţii care are pentru el simultan o valenţă negativă şi una pozitivă (copilul ar dori să se urce în pom, dar îi este frică) ; şi al treilea, când copilul se află între două valenţe negative (ameninţarea cu pedeapsa îl împinge spre lecţie, lipsa de dorinţă îl îndepărtează de lecţie) (B, pp. 88-91).

Noi credem că aceste deosebiri se pot reduce la cele două stabilite de noi mai sus. În cazul întâi, o dorinţă se izbeşte, ca de o piedică, de o altă dorinţă, deşi ambele sunt pozitive, dar fiind incompatibile, una este negativă în raport cu alta ; de asemenea, în cazul al doilea, dorinţa se izbeşte de un obstacol, reprezentarea posibilităţii unei primejdii. Primele două cazuri, deci, se pot reduce la tipul A de tensiune. În cazul al treilea, avem de-a face cu două forţe divergente ; opoziţia din câmpul afectiv nu este aici periferică, ci centrală. Primul tip ne oferă fenomenul de oscilaţie, al doilea pe acel de destrămare. De altfel, însăşi comparaţia dintre schema primului tip şi a celui de-al doilea tip al lui Lewin ne arată o tendinţă convergentă (faţă de centru) a forţelor în cazul întâi şi o tendinţă divergentă a lor în cazul al doilea (B, fig. 14 şi 15, p. 93).

Dumas deosebeşte formele pasive ale emoţiilor de cele active. Atacând problema fenomenologic, găsim că orice emoţie poate lua o formă sau alta din aceste două tipuri de tensiuni. Ne întrebăm dacă n-ar exista o corespondenţă între aceste două forme ale tensiunii şi tipurile de emoţie stabilite de Dumas. Rămâne ca cercetările experimentale ulterioare să verifice această ipoteză.

Emoţiile pasive se apropie mai mult de ceea ce noi numim sentimente. Ele sunt mai potolite, mai echilibrate, mai statornice. Ar mai fi interesant de ştiut dacă aceste două forme reprezintă tipuri de emoţii sau tipuri de temperamente, de comportări psihofiziologice. Interpretările lui Dumas nu exclud a doua posibilitate.

Am stabilit în mânie două forme de câmp afectiv. În forma activă (tip A) avem acumulare de energie pornită spre distrugerea barierei ; deci, o tendinţă pozitivă de înlăturare a obstacolului, cu conştiinţa posibilităţii de îndepărtare a piedicii intervenite şi a superiorităţii (sau cel puţin a egalităţii forţelor) faţă de acea piedică. Când nu mai intervine nici o schimbare, se produce comportarea de agresiune, cu nota finalistă de distrugere a situaţiei supărătoare. Ceea ce provoacă o sporire excesivă a tensiunii este o nouă barieră de care se izbesc forţele pozitive de atac sau de agresiune activă ; este inhibiţia internă, conştiinţa că trebuie să te reţii. Această inhibiţie se produce mai ales din cauza inoportunităţii reacţiei, din consideraţii de ordin social şi moral.

Dar există persoane care reacţionează calm şi pot amâna conduita fără nici o tensiune afectivă. Pentru înţelegerea emoţiilor se impune să introducem încă un principiu explicativ, al *dinamogeniei premature*. Pentru Janet, emoţia este o reacţie prematură şi primitivă. Pentru a putea exista o cădere de forţe, se cere o diferenţă de nivel ; această diferenţă se

creează fie prin mobilizarea excesivă de forţe, fie prin diminuarea, lărgirea sau micşorarea rezistenţelor, a barierelor. Tipurile emotive mobilizează întotdeauna forţe în măsură mult mai mare decât o cere conduita şi adesea mai devreme decât o cere momentul situaţiei. Or, energia, o dată mobilizată, se cere cheltuită, şi, în lipsa canalizării adecvate şi normale, excedentul energetic se canalizează în domeniul visceral şi postural.

În studiul lui Aveling făcut pe bază de observaţii din timpul războiului, sunt descrise repercusiuni psihice ale emoţiei de *frică*. Efectele ei psihice sunt următoarele: sentiment de slăbiciune, sentiment de tensiune, sentiment de aversiune, îngustarea câmpului de atenţie cu sporirea intensităţii conţinuturilor ei, accelerarea sau accentuarea procesului de gândire, de judecată; în cazuri extreme, confuzia ideilor şi a judecăţii, accelerarea sau încetinirea judecăţilor şi a deciziilor, o masă vagă de senzaţii şi lipsa totală de autocontrol, pierderea conştiinţei etc.

Cum se prezintă frica în aspectul dinamic şi în natura ei intimă? Ea se leagă, ca şi mânia, în formele ei excesive de emoţie, de instinctul de conservare. Câmpul afectiv al unui sentiment de teamă se poate produce şi prin jocul de forţe străine de sensul conservării; el poate conţine un instinct de proprietate sau unul sexual: poate să ne fie teamă să nu pierdem o carte sau o fiinţă iubită. În ultima instanţă, şi instinctul de proprietate şi cel sexual (ca şi celelalte instincte) se pot centraliza în jurul eului; acesta, periclitat fiind în existenţa lui fizică, morală sau socială, poate reacţiona prin frică sau mânie. Instinctul de conservare fiind mai puternic, crizele emotive de frică sunt legate mai ales de această comportare.

Apariţia unei primejdii se prezintă ca o barieră ce mobilizează forţele de apărare, dar, spre deosebire de ceea ce se petrece în mânie, aceste forţe se îndreaptă spre ocolirea barierelor, spre evitarea lor în sens *negativ*. Când forţele se manifestă nestânjenit, avem comportarea de *fugă* (sau *raptusul*) fără emoţie; când, însă, ele se ciocnesc de inhibiţia provocată de conştiinţa neputinţei şi a neîncrederii în posibilităţile de evadare, atunci barierele încercuiesc energia mobilizată, închizând supapele de destindere, iar energia se descarcă în subteranele psihice ale manifestărilor vegetative sau prin mişcări dezordonate şi inutile. Aceasta ar fi forma activă a *fricii*; individul are destulă energie mobilizată spre a încerca să lupte împotriva barierei sale de neputinţă.

În forma pasivă, hipotonică a fricii apare o lipsă energetică iniţială (o deficienţă a mobilizării), cu conştiinţa necesităţii de reacţie. Situaţia ne copleşeşte, forţele externe năvălesc distrugătoare, câmpul afectiv se îngustează, încercuind în el agitaţia forţelor neputincioase de a rezista, de a ieşi din cercul ameninţător al primejdiei. Rezultă inerţia, paralizia, sincopa, spasmul, ictusul emoţional. Individul rupe legătura cu lumea şi se închide în sine.

Care este fizionomia afectivă a emoţiei de *bucurie*? Ea este, după Janet, o reacţie de triumf. „Emoţia de bucurie – spune Gordon – produce cea mai mare încurcătură pentru teoriile psihologice. Părerea teoriei conflictului este că ea apare în mare intensitate numai acolo unde a fost înainte un conflict.” Noi credem, însă, că emoţia de bucurie are acelaşi caracter de *conflict* actual ca şi celelalte emoţii; ea nu este un efect al lichidării unui *conflict*, ci al unui *obstacol* trecut. Dispariţia obstacolului creează numai diferenţă de potenţial; numai conflictul creează emoţia. În bucurie, conflictul este prezent, deoarece forţele, rămase subit disponibile, sunt oprite din cauza *conştiinţei de lipsă a prilejului de a le cheltui*. Tensiunea sporeşte când la această conştiinţă se mai adaugă şi anumite consideraţii sociale, inoportunitatea momentului de a ne revărsa energia în manifestări de exuberanţă inutilă.

Urmând schema noastră dinamică şi ideea diferenţei de potenţial, vom găsi şi aici două forme tipice: tensiunea rezultată fie din *diminuarea*, desfiinţarea sau lărgirea subită a *barierelor*, fie din *sporirea* subită a *resurselor energetice*; uneori au loc ambele fenomene

simultan. Primul caz ar fi al prizonierului ce-şi regăseşte libertatea, al doilea al câştigătorului unui loz mare la loterie. (Nu trebuie să uităm că aceeaşi situaţie, în anumite împrejurări, poate fi dinamogenică, iar în alte cazuri nu; dispariţia barierelor poate provoca o diferenţă de potenţial mai mare sau mai mică în funcţie de energia existentă în momentul lichidării situaţiei.)

Când energia iniţială a fost mică, iar mecanismul dinamogenic nu are loc, atunci avem cazuri de bucurie *pasivă*. Pentru a trăi intens o bucurie, omul are nevoie de energie; o persoană extenuată, obosită, nu se poate bucura activ; ea poate avea numai stări de beatitudine sau extaz, însoţite de inerţie fizică şi mintală. Jocurile nu urmăresc altceva decât realizarea diferenţelor de potenţial, pentru a putea declanşa curentul de sus în jos, de la greu spre uşor, prin suprimarea bruscă a barierelor. Să nu uităm că această idee joacă un mare rol în explicarea comicului şi a expresiei de râs. Principiul rămâne acelaşi în jocul simplu de-a ascunselea, ca şi în formele complicate şi superioare ale jocului.

Emoţia se deosebeşte şi aici de manifestările motorii de exuberanţă; ea este cu atât mai intensă, cu cât forţa de expansiune se izbeşte mai mult de o rezistenţă, opusă manifestărilor motorii. O bucurie reţinută este emoţie în mai mare măsură decât bucuria în gesturi, sărituri şi strigăte.

Tristeţea (reacţia de eşec, după Janet) apare în condiţii aproape inverse faţă de acelea ale bucuriei. Tensiunea tristeţii se realizează, la un *deficit* dinamogenic, fie prin *restrângerea* barierelor, fie prin presiunea asupra lor. Primul caz îl avem în împrejurarea când ne-a murit o fiinţă iubită: conştiinţa diminuării, a sărăcirii, însoţită cu ideea inutilităţii oricărei încercări de a reînvia atitudinile trecute. Acestea mai fac încercări, sub formă de forţe născânde, de a se actualiza, dar, izbindu-se de bariera imposibilului, în loc de conduită, creează un sentiment sau o emoţie de tristeţe.

Aceste tendinţe uneori rezistă la resemnare; ele bat cu violenţă în barierele destinului şi ale timpului. Avem atunci forma activă de deznădejde, amestecată cu revoltă; ea izbucneşte în ţipete, plâns şi vaiete.

Al doilea caz este de tipul eşecului repetat al candidatului la examen; extenuat, el are conştiinţa că trebuie să repete încă o dată aceeaşi încercare. Forma obişnuită a acestui caz este depresiunea, melancolia. Şi aici se verifică aceeaşi lege care spune că manifestările exterioare slăbesc tensiunea emotivă. O tristeţe reţinută ne pare totdeauna mai adâncă decât una agitată, cu lamentări şi gesturi de dezolare. Lacrimile „uşurează inima"; expresia omoară emoţia, pe când inhibiţia o intensifică.

Tipul tensiunii de destrămare (tip B) se exprimă în tristeţe, în mod obişnuit, prin vorbele: „mi se rupe inima"; tensiunea produsă între năzuinţa spre satisfacere a sentimentelor vechi şi forţa ce le ţine în loc (conştiinţa că, dispărând obiectul, comportările vechi n-au ce căuta). Durerea devine atunci sfâşietoare.

Din descrierea de până aici a emoţiilor se pot vedea asemănările dintre tristeţe şi frică pe de o parte, mânie şi bucurie pe de altă parte. De altfel, această asemănare a fost de multe ori subliniată, bucuria şi mânia fiind considerate ca emoţii stenice, iar frica şi tristeţea ca emoţii astenice (Kant). Câmpul afectiv al primelor două este dominant de forţe de *expansiune*; în celelalte două, de forţe de *comprimare*. La maniaci domină emoţiile de mânie şi bucurie, la melancolici cele de tristeţe şi frică. În domeniul fiziologic, le corespunde, poate, distincţia dintre simpaticotonie şi vagotonie. Fizionomia, atât fiziologică cât şi psihologică, a emoţiilor se complică o dată cu deosebirea formelor active ale emoţiilor de formele lor pasive.

Aşadar, o emoţie are un efect distrugător atât asupra structurilor intelectuale, cât şi asupra organizărilor conative. Atât timp cât avem sporirea sau diminuarea dinamogenică a organismului cu păstrarea caracterului finalist şi *adaptat* al activităţii sale ideomotorii,

avem de-a face cu un sentiment şi nu cu o emoţie. Emoţia apare numai atunci când, dintr-un surplus de mobilizare sau dintr-o diminuare a rezistenţei, o dată cu bararea căilor adaptate de reacţie, se produce o bruscă diferenţă de potenţial, urmată de o denivelare energetică prin modificări viscerale, glandulare, tonice, adeseori însoţite de reacţii cinetice dezordonate şi dezorganizate.

Conflictul ne apare ca o serie de încercări violente de a rupe barierele conştiinţei. *Ezitarea, oscilaţia şi perseverarea* ne par note comune tuturor emoţiilor. Obişnuit, soluţionarea normală a situaţiei ne lipseşte, iar o soluţie inferioară n-o putem accepta. În unele cazuri predomină soluţiile arhaice şi instinctive, alteori predomină barierele superioare, şi atunci energia emoţională se revarsă în cicluri funcţionale fiziologice, scurte şi fără altă utilitate decât aceea a descărcării tensiunii afective.

Emoţiile nu se prezintă totdeauna ca crize intense şi scurte ; sub formă de frământări, obsesii sau remuşcări, ele continuă în mod lent să agite pe individ, consumând necontenit din energie. Ele reprezintă încercări, repetate de infinite ori, de a echilibra o situaţie, de a lichida un complex. Complexele, privite sub raport dinamic, determină reveniri necontenite ale aceloraşi conflicte, ale aceloraşi eforturi neizbutite. Ori de câte ori am apăsa o minge, ea îşi revine la forma iniţială ; un om normal nu persevereză în încercarea de a-i modifica forma. Lichidarea unui complex nu se face atât prin deschiderea căilor de canalizare, readucându-l în conştiinţă, cât prin întărirea uneia din forţe, câştigând astfel o stabilitate emotivă, punând capăt nehotărârii, oscilaţiei. Personalitatea unui psihastenic este cea mai susceptibilă de a se prăbuşi din pricina acestei continue eroziuni emotive. „Balansarea dorinţelor este esenţa dramei şi a vieţii. Uneori, totuşi, atunci când avem suficient spirit şi destulă avuţie, noi putem satisface ambele dorinţe, rezolvând conflictul lor. Aceasta se numeşte inteligenţă. Aceasta se mai numeşte coordonare a impulsurilor”, iar aceasta (coordonarea) „este ceea ce înţelegem prin efortul creator al imaginaţiei” (Gordon, p. 136).

În concluzie, emoţia ni se prezintă ca un proces de degradare a psihicului spre fiziologic (*narcisism*), de dezintegrare atât pe planul de adaptare individ – mediu (*detaşare*), cât şi pe planul intrapsihic (dezorganizare, disociere, *haos*). Aceste procese se traduc în conştiinţă ca oscilaţii, conflicte sau prăbuşiri în abis.

Concluzii

În studiul nostru descriptiv am încercat să prezentăm realitatea afectivă în două forme fundamentale ale ei. Am determinat caracterele lor statice şi dinamice, instantanee ale realităţii dinamice şi funcţionale. În acelaşi timp, am avut grijă să nu rupem legătura dintre faptele afective şi cele intelectuale ori conative. *Ideile*, în majoritatea cazurilor, ne apar în chip de contururi care închid în ele câmpuri afective ca nişte bariere elastice ale acestora, bariere variabile în înălţime, formă şi rezistenţă, nişte linii mobile de demarcaţie între câmpurile afective. *Acţiunile*, la rândul lor, ne apar ca o reţea de canale de drenaj ale energiilor afective, ca supape de siguranţă ale presiunilor afective, ca lichidări ale energiilor blocate. Tendinţele *sunt direcţii preferenţiale ale echilibrării sistemelor psihice.*

CONŞTIINŢA STĂRILOR AFECTIVE *

1. Conştiinţa sentimentelor

Conştiinţa sentimentului este deosebită de aceea a emoţiei şi deci le vom trata deosebit.

Unii psihologi afirmă că un sentiment nu poate fi decât conştient, *că nu există sentimente inconştiente*. „Fără conştiinţă nu există nici un sentiment, o spune hotărât Grossart ; a vorbi despre un sentiment inconştient ar fi tot aşa de absurd ca şi a vorbi despre un fier de lemn" (B, p. 17).

„Ipoteza unei vieţi afective inconştiente – spune L. Pagès – pare a fi contrară faptelor de observaţie şi nejustificată." Acest autor are impresia că dovezile aduse în favoarea ipotezei unei afectivităţi inconştiente sunt „departe de a demonstra realitatea unei vieţi emotive sau sentimentale necunoscute de eu", că o asemenea ipoteză „este cu totul străină introspecţiei celei mai intense", că pare imposibil şi chiar de neconceput o asemenea ipoteză „contrară informaţiilor celor mai elementare ale observaţiei psihologice". A presupune o plăcere sau o durere inconştientă înseamnă a presupune existenţa unei stări subiective care n-ar fi cunoscută de eu. Deci singura definiţie posibilă a fenomenului afectiv este aceea care îl explică prin starea de conştiinţă a individului care poate spune : „eu sufăr" sau „eu sunt fericit" (pp. 167-183).

Confuzia dintre un sentiment trăit şi unul cunoscut este aici evidentă ; autorul confundă conştiinţa primitivă şi spontană cu cea reflexivă.

Trebuie să recunoaştem, însă, că astăzi asemenea păreri sunt în minoritate. Cercetările psihanalitice, psihologia conversiunilor şi a misticismului religios, psihologia patologică au adus în scenă o sumedenie de stări psihice asemănătoare celor afective şi pe care nu le putem nimi nici complet inconştiente.

„Ar părea paradoxal la prima vedere – spune Arthus – să vorbeşti despre sentimente inconştiente, căci nu-ţi imaginezi fără dificultate un sentiment care să nu fie simţit direct de subiect" (p. 65). Dar perplexitatea noastră sporeşte când suntem siliţi să admitem că un sentiment poate fi conştient şi inconştient.

„Stările afective şi tendinţele pot fi inconştiente" – spune Rauh (A, p. 65).

„Dorinţele, tendinţele, sentimentele, pot rămâne multă vreme ignorate. Ele împing spre acţiune, dar nu apar cu claritate conştiinţei (Robin, p. 159). Cine nu cunoaşte antipatiile sau simpatiile subite şi inconştiente ? Cine nu a avut surpriza indiferenţei la întâlnirea unui bun prieten, după o despărţire îndelungată ? „Te poţi despărţi indiferent şi să te regăseşti prieten." Se poate spune oare că sentimentele evoluează în inconştient ? Se poate spune cu Dwelshauvers că un „proces afectiv se formează şi creşte în afară de conştiinţă şi acesteia nu-i rămâne decât să constate rezultatul" ? Sau că, dimpotrivă, „un fapt conştient este punctul de plecare al unei activităţi inconştiente" ? (A, p. 40). Un sentiment are nevoie să ajungă la o anumită fază de evoluţie spre a deveni conştient ?

Dar dacă un sentiment poate fi când conştient, când lipsit de conştiinţă, care este atunci deosebirea între aceste două forme ? Aici stă întreaga dificultate a problemei.

---

* *Revista de filosofie*, 2, 1936.

Pentru precizarea problemei şi a soluţiilor, vom împărţi în câteva categorii aspectele sub care ni se poate prezenta un sentiment.

a) Sentimentele în căutarea obiectului (preconştiente)

Ne vom opri un moment asupra sentimentelor trăite, dar neorientate, nelocalizate, „nefixate asupra vreunui obiect" (Freud), sentimente neîntovărăşite de vreun conţinut intelectual. Le trăim în stare cvasipură, dezbrăcate oarecum de haina intelectuală, anterioare corespondentului lor intelectual, premergătoare acţiunii prin care se consumă. Să ne gândim la stările de nelinişte, de căutare, de agitaţie ale unui adolescent în sufletul căruia instinctul sexual încă nu s-a fixat, nu s-a localizat, nu şi-a găsit obiectul, corespondentul adecvat. Să ne gândim la un sentiment de *déjà vu*, nelocalizat, la căutarea unui nume uitat, despre care însă avem un sentiment, înţeles vag, la starea unui subiect care, după ce a primit o sugestie posthipnotică, se trezeşte cu impulsia intensă spre o acţiune determinată ; să ne gândim la stările de întrerupere a acţiunilor noastre de către o altă preocupare sau întâmplare externă, revenind asupra acţiunii începute, cu sentimentul că trebuie să săvârşim ceva, că ne lipseşte ceva. Putem trăi o foamă puternică, manifestată printr-un interes deosebit pentru mirosuri alimentare, prin agitaţie şi nelinişte, fără a avea însă în minte ideea de mâncare sau de foame. Ne lipseşte un obiect pe care suntem deprinşi a-l vedea mereu într-un anumit loc ; putem avea sentimentul unei lipse, fără a ajunge la conştiinţa cauzei acestei lipse.

Aceste sentimente-tendinţe par că ar sta la baza creaţiei artistice sau ştiinţifice şi le trăim intens atunci când ne aflăm în faţa unei probleme în căutarea soluţiei.

Bergson împarte emoţiile în două categorii : emoţii efecte ale reprezentării, superficiale sau *infraintelectuale* şi emoţii cauzate de reprezentări, anterioare şi generatoare ale acestora, *supraintelectuale* (A, pp. 40-43).

Aceste emoţii supraintelectuale noi le-am numi mai curând stări de conştiinţă preintelectuale sau stări de sentiment preconştient sau subconştient ; *subconştient*, întrucât ne referim la gradul lor slab de conştiinţă, la caracterul de sincretism şi de obscuritate ; *preconştient*, întrucât ne gândim la relaţia de succesiune, stările noastre de conştiinţă fiind precedate adesea de aceste trăiri indeterminate şi vagi, de natură afectivă ; le mai putem caracteriza şi ca *semiconştiente*, dacă avem în vedere caracterul parţial al acestei conştiinţe, în tendinţa ei spre completare cu obiectul corespunzător.

Caracterul de *preconştient* s-ar potrivi cel mai bine acestei categorii de sentimente. În toate aceste stări lipseşte corespondentul intelectual sau motor ; noi suntem în căutarea lui, tindem spre ceva care să ne completeze.

b) Sentimente izolate de obiect (subconştiente)

Conţinuturile intelectuale sunt, câteodată, respinse, *refulate* de către conştiiţa noastră morală, ca fiind indecente, obscene (Freud) sau sunt *suprimate* ca stări penibile (Rivers). Ele continuă, totuşi, să ne agite conştiinţa, să-şi exercite presiunea asupra noastră, acţiunea lor provocându-ne o „stare de nervi", agitaţie, lapsusuri, acte greşite, uitări sau chiar simptome nervoase morbide. Şi aceste stări le vom numi subconştiente, fiindcă şi ele sunt trăite, le suferim efectele fără a le cunoaşte cauzele sau scopurile. Şi ele sunt afecte libere de conţinut intelectual, corespondentul natural, reprezentantul lor simbolic fiind expulzat din conştiinţă.

Am avea ceva analog stărilor afective pure despre care ne vorbeşte Bazaillas ca despre stări de conştiinţă rămase în stare pură prin retragerea reprezentării ; conştiinţa este lipsită de mijloacele obişnuite de cunoaştere, este o subiectivitate şi afectivitate pură, străină de memorie şi măsura timpului, erijată, într-un simplu sentiment al trecutului, de *déjà senti* (p. 191).

Este greu, totuşi, să considerăm aceste stări ca fiind absolut pure de orice conţinut. Locul reprezentărilor îl vor ocupa complexele de senzaţii, locale sau generale, mai ales interne, senzaţii care, împreună cu o serie de reacţii sau atitudini motorii, vor forma cortegiul organic al acestor sentimente sărăcite de orientarea lor intelectuală.

Aceste stări s-ar exprima în limbajul fiziologic ca o decorticare cerebrală cu păstrarea intactă a funcţiilor talamice şi peritalamice.

Denumirea de *subconştient*, cred, s-ar potrivi cel mai bine acestei clase de stări afective.

c) Sentimentele traduse prin obiecte adecvate (semiconştiente)

Când ne lăsăm în voia gândurilor noastre, duşi de mecanismul asociaţiilor libere, în stare de reverie sau în momentele de destindere sufletească, motorul principal al proceselor noastre intelectuale este sentimentul. Se poate oare spune, totuşi, că sentimentul este conştient? Oricât ar fi de intens sentimentul care îndrumă cursul reprezentărilor noastre, nu înseamnă că noi suntem conştienţi de sentimentul de la baza procesului nostru intelectual. Astfel nu ne-am explica toată tehnica psihanalizei care se serveşte de asociaţiile libere pentru a descoperi complexele inconştiente. *A avea imaginea lucrului dorit şi a-ţi da seama de dorinţa pe care o trăieşti sunt, deci, două fapte deosebite.* Poţi iubi pe cineva fără a-ţi da seama de sentimentul de iubire. Putem avea o foame intensă, să mâncăm cu poftă, cu plăcere, sentimentul de foame rămânând, totuşi, subconştient. Iată, dar, o serie de fapte din care putem conchide că sentimentele pot fi subconştiente, chiar atunci când ele sunt însoţite de un corespondent adecvat intelectual, motor sau ideomotor. Conştiinţa este îndreptată atunci spre exterior, spre conţinutul intelectual, sentimentul rămânând în umbră, ca un acompaniament în surdină, ca un halo care înconjoară reprezentarea, ca un ecran pe care se proiectează acţiunea. Şi aici este mai corect să spunem că aceste sentimente care lucrează în umbra reprezentărilor sunt *subconştiente*.

Şi dacă sentimentul în sine este subconştient faţă de obiectul care-l sprijină, rămânând în culise, în timp ce reprezentarea se află pe scenă în faţa publicului, starea integrală şi totală, însă, este de deplină conştienţă, de care profită şi sentimentul. Se poate spune acum că sentimentul devine conştient prin obiectul său apărut pe scenă împins de sentiment. Sentimentul se bucură aici de o conştiinţă de împrumut. După cum jocul de teatru în faţa publicului este dirijat, în multe din operaţiile sale, din culise, tot astfel conştiinţa *integrală* rezultă numai din joncţiunea perfectă dintre reprezentare sau percepţie şi sentiment. Iată de ce ni se pare că aceste sentimente merită mai puţin titlul de subconştiente, beneficiind de caracterul conştient al întregului. Le-am putea numi, spre deosebire de celelalte categorii, sentimente *semiconştiente.*

d) Sentimente etichetate

Distingem încă o grupă de sentimente, nu numai însoţite de un conţinut şi semiconştiente, dar complicate printr-o operaţie intelectuală de interpretare, identificare, confirmare sau investire. Noi numim sentimentul, îl caracterizăm, recunoscându-l ca al nostru, ca fiind expresia eului nostru, identificându-l în natura lui. „Eu am multă simpatie pentru X", „Z îmi provoacă milă" etc. Ne vine greu să considerăm aceste sentimente ca inconştiente sau ca subconştiente, căci în afară de faptul că le trăim, ne şi „dăm seama de ele"; printr-o expresie verbală, printr-o judecată pe care o facem asupra lor, noi le precizăm, le facem accesibile înţelegerii noastre.

Am putea spune că un sentiment subconştient este pentru noi, pentru conştiinţa noastră, un sentiment necunoscut şi unul conştient este cunoscut. Pe acesta din urmă îl putem numi, caracteriza, eticheta, clasifica, putem face asupra lui o serie de afirmaţii, de judecăţi. Conştiinţa noastră este mai ales o conştiinţă verbală, raţională şi reflexivă şi orice conţinut

sufletesc nu este deplin conştient decât exprimat în vorbe şi, când poate fi explicit, prin desfăşurarea sa într-o serie de judecăţi.

„Termenul de sentiment conştient se poate rezerva reglărilor de acte devenite capabile de a fi exprimate altora şi nouă înşine", spune cu drept cuvânt Janet (A, p. 608). Sau, cum spune poetul :

„On ne sent tout à fait que ce qu'on a su dire,
On vit plus ou moins à travers des mots".

(Paul Géraldy)

Dar cum psihicul nostru nu se reduce la fapte conştiente, se poate spune că putem trăi stări sufleteşti sub altă formă decât a conştiinţei noastre verbale şi reflexive, sub o formă neexprimabilă şi neexteriorizată în judecăţi şi propoziţii, formă subconştientă.

Dar sentimentele devenite conştiente prin cunoaştere, cu cât sunt mai conştiente, cu atât încetează de a fi sentimente, făcând loc procesului reflexiv şi obiectiv. Sentimentul nu poate fi conştient de sine fără a deveni obiect de gândire, adică fără a se pierde. Maximumul conştiinţei afective este minimumul său de viaţă, de existenţă. Nu se poate vorbi, deci, de o conştiinţă deplină a sentimentului.

e) Sentimente greşit interpretate (paraconştiente)

O constatare curentă ne învaţă că oamenii se înşală asupra sentimentelor lor, interpretându-le greşit. În momentul când reflectăm asupra unui sentiment, noi părăsim atitudinea rece, intelectuală, teoretică şi luăm adesea o atitudine faţă de sentiment (atitudine practică faţă de o atitudine practică) reacţionăm printr-un alt sentiment faţă de primul. Şi atunci al doilea sentiment impune o altă interpretare decât cea justă şi adecvată. O iubire interpretată ca o prietenie pură (sau viceversa), un sentiment de milă luat drept iubire, o iubire mistică care ascunde o altă formă de iubire, „mai puţin eterică", sentimentul de vanitate drept sentiment de simpatie, egoismul drept sentiment dezinteresat, ambiţia drept patriotism etc. Aici ar intra o sumedenie de sentimente factice şi simulate numai în intensitate, în calitate ori în amândouă caractere o dată (v. Pfänder).

Este interesantă această interferenţă a două sentimente : în conştiinţă pare un sentiment cu interpretarea altuia, rămas în subconştient. Interpretarea conştientă corespunde unei realităţi subconştiente.

f) Grade de subconştient

Dar aşa cum se ordonează aceste grupe de sentimente, este uşor de observat că între ele există diferenţe de claritate şi de grad de conştiinţă. Astfel, un sentiment trăit, dar încă nelocalizat, nefixat, neorientat, nu este decât o vagă presimţire a obiectului şi este mai confuz decât un sentiment care şi-a găsit obiectul adecvat. Sentimentul de foame, trăit în această fază nediferenţiată, se manifestă printr-o nelinişte, printr-o serie de acte noi dar generale, fără înţeles specific : numai interesul special pentru mirosurile alimentare, salivaţia gurii şi contracţiile stomacale ne pot orienta despre orientarea interesului nostru. Dar acest sentiment capătă o claritate mai mare în momentul când ne vine în minte ideea mâncării ; ne gândim că e vremea mesei, ne aşezăm la masă şi mâncăm cu poftă. Dar şi aceste trăiri pot fi considerate ca rămânând în umbra conştiinţei ; noi suntem preocupaţi, ne gândim la un eveniment politic important. Cineva remarcă pofta noastră de mâncare, ne atrage atenţia asupra faptului că ne e foame. Observăm şi noi cu surprindere că într-adevăr ne este foame şi căutăm chiar să ne-o explicăm.

Am avea, aşadar, trei trepte mari de la subconştient spre conştient sau paraconştient. Lumina conştiinţei îi vine sentimentului de la conţinutul sau procesul intelectual.

Atât timp cât un fenomen psihic nu este recunoscut de eul nostru, cât timp intenţiile şi impulsurile lui nu sunt ratificate de forurile superioare ale personalităţii, el este şi rămâne un străin în sufletul nostru, străin tolerat şi găsit, poate, la un moment dat, chiar indezirabil.

Concluzii

Trebuie, aşadar, să facem o deosebire între sentiment şi conştiinţa sau interpretarea acestuia; între un sentiment trăit şi unul gândit, judecat, între realitatea afectivă, subconştientă prin ea însăşi şi pentru ea însăşi, şi actul superior de priză de conştiinţă, de conştientizare, care rezultă din transformarea celui dintâi prin actul de judecată, reflexiv, de conştiinţă.

„Totdeauna când e vorba de sentimente, trebuie să punem întrebarea dacă prin acest termen se înţelege conştiinţa sentimentului sau forţa reală (măsurabilă prin efectele sale sau durata sa) care-i corespunde" (Rauh, B, p. 178). Distincţia făcută de Rauh între conştiinţa sentimentelor (ca forţă simţită) şi sentimentele însele (ca forţă reală), între un sentiment real măsurat prin durata sau intensitatea sa" (deci obiectiv!) „prin opoziţie cu sentimentul conştient", ne afirmă şi mai mult exactitatea celor spuse de noi.

Astfel se explică tratamentul psihanalitic care nu constă decât în conştientizarea unui sentiment, înglobarea lui în personalitatea subiectului său, cum se exprimă Rivers, „intelectualizarea" emoţiei (p. 211).

Deosebirea, deci, între un sentiment trăit şi unul conştientizat se reduce în ultimă analiză la o deosebire între parte şi tot. Un sentiment considerat conştient (completat prin reprezentare sau judecată) nu este un sentiment plus conştiinţă, ci este un fenomen nou, rezultat prin colaborarea dintre sentiment şi procese sau conţinuturi intelectuale, colaborare din care rezultă nu numai conştiinţa sentimentului, *ci în acelaşi timp şi conştiinţa obiectului acestuia*. Nu se poate, deci, vorbi despre un sentiment conştient ca atare; sentimentul în sine este subconştient, preconştient, semiconştient sau paraconştient şi devine conştient – cu dublul aspect (subiect – obiect) – în momentul integrării lui într-o operaţie reflexivă. Subconştientul devine atunci o stare de conştiinţă *integrală*, în care primul plan este ocupat în mod obişnuit de obiect şi planul al doilea de afect, de sentiment. Sentimentele etichetate şi interpretate printr-o gândire discursivă sunt cele mai conştiente, dar cel mai puţin sentimente.

În concluzie, un sentiment numai trăit – şi faptul că este trăit se deduce din întreaga comportare *obiectivă* a persoanei – este şi rămâne *subconştient*, fie că se completează sau nu cu un conţinut intelectual, fie că acesta este sau nu adecvat sentimentului. El rămâne în stare de subconştiinţă, de neclaritate şi confuzie, atât timp cât nu-şi capătă o etichetă verbală, nu devine termen al unei judecăţi prin care să i se recunoască un nume şi un stăpân, dar atunci el încetează de a mai fi singur, are un tovarăş, de care în mod obişnuit este eclipsat.

În rare ocazii, când sentimentul, prin intensitatea sa, se revarsă ieşind din albie, rolul inteligenţei păleşte, conţinutul intelectual se retrage şi apare emoţia de triumf sau de tristeţe, de spaimă sau de mânie, în toate cazurile, însă, oarbă.

2. Conştiinţa emoţiilor

Care este conţinutul conştient al unei emoţii vom vedea mai amănunţit mai departe; aici ne vom mărgini la delimitarea generală a fenomenului emotiv în raport cu conştiinţa, la caracterizarea generală a emoţiei din punct de vedere al gradului de conştiinţă pe care-l posedă.

Emoţiile sunt ele conştiente sau inconştiente? Să procedăm mai întâi prin eliminare: să vedem dacă există emoţii inconştiente.

Binet face distincţia „între emoţie şi conştiinţa acesteia, fiindcă emoţia poate dăinui ca act fără să avem despre ea conştiinţă".

Distincţie într-adevăr paradoxală pentru un ideolog care se va întreba cu ironie: „Este oare posibil să-ţi fie frică fără a şti? Este oare posibil să ai un sentiment fără a-l simţi?" (Binet, p. 29).

Rivers consideră că noi putem fi dominaţi de emoţia fricii fără a o avea în conştiinţă: „În acest caz, frica este prezentă virtual şi este inhibată de către agenţii psihici ai controlului" (p. 292). Îndată ce acest control slăbeşte din cauza oboselii, de exemplu, frica îşi face apariţia în conştiinţă.

Dificultatea stă şi în faptul că între emoţie şi sentiment e foarte greu de stabilit o linie precisă de demarcaţie: trecerile între aceste două fenomene afective sunt insensibile şi deosebirile apar clar numai în comparaţia între fenomene tipice şi cazuri extreme.

A vorbi de frică în sens de fapt psihic fără nici o manifestare înseamnă a confunda realitatea cu ficţiunea. Dacă în faţa unui pericol mare toţi oamenii reacţionează obişnuit prin frică şi totuşi găsim câţiva calmi, trebuie însă să deducem de aici că frica la ei este inconştientă? Sau dacă se întâmplă că ei arată toate simptomele de frică după ce a trecut pericolul, suntem oare îndreptăţiţi să credem că până atunci frica a existat în formă inconştientă?

Dar dacă nu putem admite existenţa unor emoţii în afară de conştiinţă, nu rămân decât două posibilităţi: emoţiile sunt sau subconştiente, sau conştiente.

Ni se pare că emoţia se prezintă în condiţii speciale. Să recurgem la introspecţie.

În emoţie am avea un aspect obiectiv – conştiinţa unei situaţii – şi unul subiectiv, conştiinţa unor stări organice. Ceea ce găsim esenţial pe lângă acestea este conştiinţa tulburării, a dezadaptării, a pierderii controlului personal, a degradării.

Am afirmat în altă parte că emoţia este semnul unui conflict între tendinţe, semnul unui dezechilibru mai îndelungat, al unei dezadaptări mai grave în care caracterul principal este slăbirea funcţiilor superioare, iar sporirea tensiunii este însoţită de închiderea tuturor drumurilor sau a debuşeelor externe ale energiei. Aspectul ideaţional şi relaţional se eclipsează în timp ce sporeşte conştiinţa subiectivă, organică şi vegetativă. Să ne amintim de strălucitele precizări ale lui Wallon în această privinţă. Emoţia nu poate exista pe lângă un fenomen superior şi nu poate constitui, ca sentimentul, fondul unui proces conştient; ea este desfiinţarea însăşi a aspectului relaţional şi reflexiv al conştiinţei, este o alunecare spre stadiile inferioare, o prăbuşire spre o conştiinţă subiectivă, organică, vegetativă, protopatică, o denivelare a conştiinţei.

Nu putem, deci, vorbi de emoţii conştiente, de vreme ce emoţia este o criză şi o degradare a conştiinţei înseşi. Ea este tot subconştientă, dar nu preconştientă sub raportul succesiunii cum sunt majoritatea sentimentelor. Emoţia este un fenomen mai curând opus conştiinţei noastre normale de astăzi. Sentimentul caută să se distrugă pe sine prin contactul cu realitatea, prin canalizarea energiei sale în afară, emoţia este o tendinţă spre echilibru prin risipirea dezordonată a energiei înăuntru, fără a ţine seama de realitate.

Dacă sentimentele se prezintă ca stări de echilibru sau ca tendinţe spre echilibrare, spre adaptare conştientă, emoţiile reprezintă conştiinţa falimentară, conştiinţa imposibilităţii unei reacţii adaptare, renunţarea la o adaptare sau la un echilibru. Dacă tensiunea sentimentală este orientată în sus, spre intelectualizare, spiritualizare, emoţia este o prăbuşire în jos, spre organic, fizic. Sentimentul tinde spre contactul cu lumea externă, este un proces *centrifugal*, emoţia este eclipsarea laturii obiective cu exagerarea celei subiective şi este un fenomen *centripetal*.

În primul caz, tensiunea se termină cu un echilibru psihic, spiritual, realizat de personalitate şi în personalitate, în cazul al doilea, tensiunea sfârşeşte printr-un echilibru inert, fizic. Sentimentul este calea spre unificare, integrare şi sinteză psihică, emoţia este calea inversă spre fragmentare, dezintegrare şi disociere. Echilibrul la care ajunge ea este de ordin inferior.

Emoţiile, ca şi sentimentele, au o conştiinţă, dar o conştiinţă degradată, diminuată, primitivă şi deformată. *Retrospectiv*, ele ne apar foarte adesea ca străine de personalitatea noastră şi în bună parte nici nu le avem prezente în memoria noastră. Crizele de emoţii apar unei conştiinţe normale ca nişte crize de somnambulism, semiconştiente, obscure şi tulburi. Din punct de vedere, deci, mai retrospectiv – şi nu introspectiv ca la sentimente –, putem spune despre emoţii că au o existenţă subconştientă.

În orice caz, ele nu pot avea o viaţă conştientă şi intelectualizată ca aceea a sentimentelor, întrucât există o incompatibilitate între existenţa lor şi viaţa noastră obişnuită petrecută pe planul intelectual şi obiectiv.

Sentimentul se completează printr-o structură ideomotorie de mare anvergură; emoţia este procesul suprimării etajului superior şi al înlocuirii reflexelor centrale ideomotorii prin sensibilitatea protopatică şi reactivitatea tonică. Contemplarea obiectivă face loc autocontemplării narcisiace, organice. Conştiinţa unei emoţii constă propriu-zis în conştiinţa sentimentului, plus senzaţii organice şi nota de dezorganizare, dezadaptare, dezorientare. Ca direcţie – *centripetă*, cu conţinut *senzitiv*, ca funcţie – *derivativă*, ca efect – adesea dezastruoasă, emoţia este aproape opusă sentimentului-tendinţă, cu direcţie mai ales *centrifugală*, îndreptată spre conţinut *ideomotor* cu funcţia de *adaptare*. Este vorba, evident, de cazuri-limită.

CUNOAŞTEREA PSIHOLOGICĂ ŞI SENTIMENTUL *

În efortul de a dobândi o poziţie independentă faţă de ştiinţele naturii, psihologia a încercat să se sprijine pe metode proprii. Părerea că metoda introspectivă este metoda „regală" (Rignano) a psihologiei este o părere foarte răspândită. S-a pus, însă, întrebarea dacă această metodă este suficientă, dacă ea poate fi întrebuinţată de către ştiinţa psihologică în cunoaşterea altora: psihologia nu este ştiinţa care să aibă ca obiect un singur individ. Aici încep a se ivi divergenţe de opinii: cunoaşterea altora poate fi o simplă extindere, prin analogie, a introspecţiei; ea s-ar putea întemeia pe un procedeu asemănător aceluia din ştiinţele naturii (studiul expresiilor şi al mişcărilor, psihologie fără suflet); cunoaşterea sufletului străin s-ar mai putea ajuta de o metodă cu totul deosebită, şi specifică numai psihologiei, de metoda înţelegerii sau a empatiei.

Psihologia socială, noua ramură a psihologiei, a dat multă atenţie problemei cunoaşterii eului străin şi a extins-o la cunoaşterea noologică în genere, la problema cunoaşterii formelor de cultură şi a valorilor sociale. În căutarea mijloacelor de cunoaştere a semenilor un rol foarte de seamă se atribuie sentimentului. În cazul când acest rol este recunoscut, mai rămâne o întrebare: în ce constă, în mod precis, importanţa sentimentului în cunoaşterea psihologică? Are sau nu sentimentul o valoare cognitivă?

Poziţia problemei cunoaşterii noologice se poate situa în punctul de contact între epistemologie, psihologie socială şi psihologie generală; ea poate fi socotită ca o chestiune de epistemologie psihologică. Unii psihologi o îndepărtează foarte simplu, fără examen, lăsând rezolvarea ei pe seama epistemologilor (Fischer, pp. 348-349); alţii, însă, o anexează la psihologie.

Valoarea sentimentului în cunoaşterea psihologică se poate concepe în trei feluri: sentimentul ca cel mai important obiect al cunoaşterii psihologice, valoarea sentimentului în actul de cunoaştere psihologică şi valoarea cognitivă a sentimentului însuşi.

1. Sentimentul ca obiect de cunoaştere psihologică

„Sentimentul – spune Pierre Janet – este, într-adevăr, ceva de importanţă primordială, este o întreagă viaţă internă" (C, p. 181). Sentimentul este prezentat în psihologie ca simptom al unor tendinţe adânci şi constitutive ale personalităţii, ca un semn al intereselor dominante ale individului, ca orientare generală a psihicului. Dacă conştiinţa reprezintă suprafaţa vieţii noastre sufleteşti, iar inteligenţa latura principală a cunoştinţei, sentimentul trădează adâncuri obscure, forţe mari şi latente, aspiraţii durabile şi caracteristice. De aceea, inteligenţa, pe drept cuvânt, este neglijată în definiţia caracterului şi a temperamentului. (Todoranu, p. 14). Cunoaşterea sentimentelor proprii nu se poate confunda cu trăirea lor, sentimentul fiind o stare subconştientă ce poate fi interpretată şi în mod greşit. Cea mai

* *Revista de filosofie*, 3, 1937, pp. 256-293.

bună metodă generală de studiu al sentimentelor, atât ale noastre proprii cât şi ale altora, este aceea care le studiază prin exteriorizări în atitudini şi expresii. Cum, însă, această conduită îşi capătă semnificaţia deplină şi adevărată numai când este încadrată în totalitatea conduitelor cunoscute ale subiectului, cunoaşterea obiectivă a sentimentelor impune o muncă de confruntare şi de interpretare pe planuri şi niveluri diferite (Störring, G. şi Ruckmick, Chr.).

Din cele spuse se degajează o concluzie importantă : cunoaşterea sentimentului nu necesită alte funcţii în afară de inteligenţă şi alte metode în afară de cele obiective, ştiinţifice. Ar părea că un orb n-ar putea cunoaşte lumina sau culorile, ori un surd n-ar putea studia sunetele. Joseph Sauveur, fiind aproape complet surd, a putut determina existenţa sunetelor diferenţiale la persoane cu un bun auz muzical. Trăirea unui sunet nu se poate identifica cu cunoaşterea lui, iar cunoaşterea ştiinţifică a fenomenului sonor n-are nimic comun cu fenomenul subiectiv al trăirii aceluiaşi fenomen.

Aceeaşi idee se poate aplica şi la sentimente : sentimentul trăit se deosebeşte de sentimentul cunoscut : unul este o trăire specifică, originală şi ireductibilă, iar altul este obiect de cunoştinţă, o schemă, o credinţă, un complex de relaţii.

Aceste concluzii se vor confirma în analizele ulterioare.

2. Sentimentul ca însoţitor al cunoaşterii psihologice

Ştiut este că în genere sentimentul este un element tulburător al cunoaşterii ; datorită lui judecata se falsifică, premisele raţionamentului se pun în slujba unor concluzii impuse de către interese momentane ale individului, argumentele potrivnice satisfacţiei personale sunt neglijate etc. Participarea la cunoaşterea ştiinţifică pare a fi incompatibilă cu caracterul fundamental al ştiinţei, obiectivitatea.

a) Procesul de obiectivare

Ridic o greutate ; în aprecierea greutăţii, aspectul fizic este intim legat cu cel psihologic. Din această experienţă psihofizică pornesc două căi de obiectivare, după cum ceea ce îmi propun să cunosc este greutatea obiectului sau puterea mea proprie ; de aici obiectivitatea fizică şi obiectivitatea psihologică.

Punând obiectul în legătură cu alte obiecte, mai uşoare sau mai grele, pot spune că obiectul dat este mai uşor sau mai greu decât altele ; punându-l în legătură, prin intermediul unei balanţe, cu o greutate luată drept unitate de măsură, pot afirma că obiectul nostru este de atâtea ori mai uşor sau mai greu decât unitatea de măsură şi, prin intermediul acestei unităţi, de atâtea ori mai uşor sau mai greu decât alte obiecte.

Pe altă cale, de la aprecierea directă a puterii mele pot trece la comparaţii cu puterea altor persoane ce au ridicat aceeaşi greutate sau alte greutăţi. Când afirm atunci că obiectul este greu, prin greu înţeleg aprecierea unei majorităţi sau raportul între greutate şi puterea unei anumite categorii de persoane, din anumit rang, aşezat în seria de la cel mai slab spre cel mai tare. Aprecierea tăriei mele proprii rezultă din situarea proprie în această serie. De la raportul eu – obiect se trece la raportul eu – altul – obiect. Cunoaşterea altuia nu este decât tot o determinare a poziţiei acestuia, sub un anumit raport, faţă de alţii.

De aici s-ar putea vedea, în general, trecerea de la cunoaşterea subiectivă şi empirică spre cunoaşterea obiectivă şi ştiinţifică. Obiectivitate mai înseamnă generalitate şi depersonalizare, adică independenţă faţă de înclinaţiile sau judecăţile individului. Obiectivitatea în psihologie nu poate avea un alt sens.

b) Cunoaşterea psihologică empirică

Dacă este vorba de autodiagnosticare, am putea distinge, sub raportul gradului de obiectivitate, *grosso modo*, trei procedee. Mă pot aprecia imediat, şi, pe cât e posibil, fără comparaţie cu alţii ; elementul afectiv este aici preponderent. Multe persoane traduc în aceste aprecieri nu atât constatări, cât dorinţe. Eu mă cred curajos nu fiindcă am în minte faptele mele de curaj sau mă compar cu atitudinile altora, mai şovăitoare şi mai oscilante, ci fiindcă îmi place să mă cred curajos. Acest prim procedeu constă mai ales în exprimarea unei valori trăite, subiective şi afective.

Al doilea procedeu de autodiagnosticare ar fi constatarea bazată pe expresie, pe exteriorizare, pe acţiune. Când mă întreb dacă sunt sau nu curajos, mă gândesc la atitudinile mele, în trecut, la situaţii primejdioase ; când mă gândesc la forţa mea musculară, îmi aduc aminte de cele mai mari greutăţi ridicate de către mine etc. Judecata mea va izvorî din constatarea unei exteriorizări, a unui travaliu, a unui produs ; ea va fi o judecată mai obiectivă.

Dar această constatare încă nu este semnificativă, după cum ridicarea mercurului din tub până la un anumit nivel nu ne arată încă gradul de temperatură a unui corp. În cazul forţei musculare, important este să ştii cât poate ridica cel mai tare om, cât poate ridica omul cel mai slab, de vârsta mea şi de sexul meu, cât poate ridica majoritatea oamenilor. În autoaprecierea obiectivă, judecata mea se întemeiază pe anumite constatări şi comparaţii empirice cu alţii. Oricât am încerca să facem abstracţie de alţii, factorul social este de neînlăturat. Mai întâi, însăşi părerea pe care o enunţăm despre noi înşine, în actul introspectiv, este, fără a ne da seama adesea, o acceptare a opiniei sociale despre noi ; în al doilea rând, autoaprecierea efectuată este, fie chiar subconştient, o situare într-un rang social, într-o scară pe care o purtăm fiecare şi o construim în comparaţie continuă cu alţii ; autoaprecierea este o autoîncadrare. Eu devin în felul acesta un simplu termen al unui raport ce se stabileşte în afara de dorinţele mele, raport ce poate fi constatat de oricine. Eu mă judec prin intermediul altora.

Cunoaşterea empirică a altora se poate şi ea aşeza pe aceeaşi scară de trei trepte de obiectivitate crescândă : cunoaşterea altora în raport cu interesele şi dorinţele mele, în raport cu acţiunile şi randamentul lor şi, în sfârşit, în raport cu randamentul lor propriu situat într-o scară empirică a randamentului unei mulţimi cunoscute.

c) Cunoaşterea ştiinţifică

Diagnosticul psihologiei ştiinţifice este o metodă de prezentare a procedeelor de apreciere empirică. De la început, însă, ştiinţa elimină, în determinarea însuşirilor, orice alte interese în afară de acela pur ştiinţific.

Metodele psihologiei experimentale s-ar putea deosebi, după gradul lor de obiectivitate, cam în felul următor. Metoda cea mai apropiată de cunoaşterea empirică este metoda de apreciere directă a însuşirilor, numită de către psihologii americani *rating method* (Symonds, pp. 41-122). Această metodă constă în aprecierea imediată şi directă, efectuată de către cineva asupra sa însuşi sau asupra altora. Autoaprecierea se poate face o dată cu aprecierea asupra altora, fie prin aranjarea unei serii de persoane într-o ierarhie de valori (sub aspectul unei calităţi), când ne fixăm în această serie şi o nouă poziţie, fie prin indicarea în dreptul fiecărui subiect de pe un tablou, prin notare, a poziţiei sale (după un sistem oarecare, de la cinci până la zece unităţi), apreciindu-se, concomitent cu această operaţie, şi pe noi înşine cu o notă.

Care este valoarea acestei metode, judecată după rezultatele atinse prin ea ? În ceea ce priveşte autoaprecierea, se constată că subiecţii tind să se supraestimeze cu privire la

calităţile pe care le judecă superioare şi să se subestimeze în însuşirile pe care le depreciază. (Hollingworth, p. 107). La persoanele încrezute, acest fenomen este şi mai vădit. (Hofman, pp. 43-50). Acesta ar fi semnul că se confundă posesiunea reală şi obiectivă a unei însuşiri cu dorinţa de a o poseda. Efectul sentimentului este aici evident.

Cu privire la aprecierea îndreptată asupra altora, mai multă obiectivitate se obţine în judecarea însuşirilor mai obiective (care reprezintă reacţii faţă de obiecte, situaţii impersonale etc.), şi mai puţină obiectivitate în notarea calităţilor subiective (personale, sociale, morale). Şi aceasta arată că judecăm mai bine atunci când obiectul judecăţii noastre nu ne priveşte îndeaproape şi adânc.

Capacitatea de a judeca pe alţii nu merge deloc paralel cu aptitudinea de a ne judeca pe noi înşine, (Henry, p. 178). Pentru a ne aprecia obiectiv se cere mai mult curaj moral şi mai mare inteligenţă decât pentru a aprecia pe alţii. Aşa se explică distanţele, uneori foarte mari, între autoapreciere şi opinie socială (persoana noastră reflectată în conştiinţa socială). Se poate, deci, spune cu H.G. Wells că, în privinţa cunoaşterii de sine, avem de-a face cu trei fiinţe : *persoana* (ceea ce credem că suntem), *personajul* (ceea ce cred alţii despre noi) şi *persoana reală*. Pe cea dintâi o descrie autobiograful, pe cea de a doua biograful, iar cea din urmă este aproape inaccesibilă cunoaşterii (Wells, pp. 24-29). Şi aici este de vină sentimentul, de data aceasta de prea mare afecţiune faţă de propria noastră persoană, împiedicându-ne astfel să fim obiectivi.

Unii autori au constatat că atât autoaprecierea, cât şi aprecierea altora sunt cu atât mai juste cu cât mai mult posedăm însuşirea apreciată. Această constatare, însă, pare a implica, la cei ce posedă însuşirea (care este şi obiectul aprecierii), încă o calitate : conştiinţa posesiei însuşirii valorificate ; cu cât suntem mai conştienţi de posesia însuşirii date, cu atât suntem mai obiectivi în aprecierea altora (Sears, pp. 151-164). Dar a fi conştient de o însuşire înseamnă a o gândi în cadrul social ; deci a o gândi obiectiv şi depersonalizat ; astfel se produce neutralizarea sau anihilarea sentimentului ca factor perturbator.

Din cauza acestor imperfecţiuni – şi a altora pe care nu le enumerăm aici – metoda aprecierii directe (rating method) este considerată ca o *metodă imperfectă* ; o bună întrebuinţare a ei necesită câteva condiţii foarte stricte din care face parte şi aceea de a nu fi legat, printr-un sentiment oarecare, de cel pe care-l judeci (Symonds, p. 114). Este prea banală observaţia că tindem să sporim calităţile şi să diminuăm defectele celor ce ne sunt simpatici.

Prin alte metode se evită aprecierea directă a calităţilor şi se încearcă aprecierea indirectă, prin notarea obiectivă a conduitelor, a manifestărilor obişnuite şi trecute ; această notare se poate face de către însăşi persoana examinată sau de către alte persoane ; notarea se face cu ajutorul chestionarului. Rezultatele sunt interpretate şi raportate la un etalon (Ştefănescu-Goangă, F. ; Roşca, A. şi Cupcea, S.). Această metodă este mult mai obiectivă decât cea a aprecierii (*rating method*), şi este întrebuinţată oriunde metoda testelor este impracticabilă. Obiectivitatea ei rezultă din înlăturarea raportului personal şi înlocuirea lui cu raportul între persoană şi manifestare etc. Aceste manifestări, însă, sunt ordonate într-o serie, gradată de la un minimum la maximum, care reprezintă repartizarea unei populaţii examinate.

Un grad şi mai mare de precizie ştiinţifică se obţine prin stabilirea relaţiilor, prin intermediul conduitei, dintre persoana studiată şi curba de variaţie a activităţii provocate şi actuale. Aici notarea nu se face în mod empiric. Subiectul este pus să rezolve anumite probleme (pe planul mintal sau motor), sau să efectueze o anumită muncă ; se măsoară cu precizie rapiditatea şi nivelul randamentului ; acesta se compară cu randamentul analog, realizat de un număr de indivizi, înseriaţi şi ei într-o scară, şi în felul acesta individul sau însuşirea capătă valoarea obiectivă a unui rang. Dacă apreciez pe cineva ca inteligent

fiindcă e mai deştept ca mine, aprecierea mea poate să fie justă, dar este subiectivă ; când, însă, apreciez inteligenţa cuiva încercând să situez persoana, sub acest raport, într-o serie cunoscută de subiecţi, mai mult sau mai puţin inteligenţi (prin intermediul unor realizări ce pot fi socotite ca manifestări de inteligenţă), atunci constatarea mea este nu numai exactă şi obiectivă, dar capătă şi o anumită semnificaţie, aceea de rang. Acesta este domeniul testelor interpretate statistic. Metoda testelor are cea mai mare eficacitate în examinarea inteligenţei. Progresul psihologiei actuale faţă de psihologia experimentală în pragul secolului al XX-lea, stă tocmai în acest adaos. Psihologia experimentală obiectivase cunoştinţa psihologică empirică prin aşezarea individului în raport cu un aparat de înregistrare ; ea a neglijat, însă, raportarea valorii obţinute de către un subiect la valorile obţinute de alţi subiecţi ; ea a neglijat socoteala pe care o face observaţia empirică în constatările sale psihologice ; măsurarea ei a fost desubiectivată fără a fi, însă, suficient de individualizată. Metoda statistică i-a venit în ajutor, desvârşind astfel observaţia curentă.

Se vede că progresul cunoştinţei psihologice se face pe linia obiectivării crescânde şi a neglijării factorului afectiv.

Dar dacă cunoaşterea psihologică merge spre o completă desubiectivare, rezultă că studiul sentimentului necesită aceeaşi conduită strict obiectivă şi intelectuală. Deoarece, însă, sentimentul este o atitudine de valorificare, de apreciere, rezultă că cunoaşterea valorilor exclude participarea altor procese sufleteşti în afară de cele strict intelectuale.

Dar nu trebuie să privim cunoştinţa ştiinţifică ca lipsită de orice sentiment. Marii savanţi au fost totdeauna animaţi de sentimente puternice şi durabile, dar aceste sentimente se raportau numai la cercetarea ştiinţifică. Am putea spune, aşadar, că cunoaşterea psihologică este cu atât mai desăvârşită cu cât este lipsită mai mult de orice alte sentimente afară de acel intelectual al adevărului. Acesta din urmă este chiar condiţia indispensabilă a cercetării şi a invenţiei ştiinţifice. Cunoaşterea este o conduită susţinută de sentiment intelectual ; singura valoare care contează în cunoaştere este valoarea ştiinţifică ; aşa se explică de ce cercetarea ştiinţifică a oricărui obiect (fie el şi psihic) exclude participarea altor valori în afară de cea ştiinţifică.

Aşadar, concluzia anterioară că sentimentul, ca obiect, trebuie cercetat cu aceeaşi obiectivitate ca şi orice alt fapt psihologic, se precizează cu a doua concluzie că obiectivitatea cunoştinţei psihologice elimină orice altă trăire afară de acea a conduitei ştiinţifice.

Sentimentul, ca însoţitor al cunoştinţei este, deci, în bună parte, incompatibil cu obiectivitatea cunoştinţei psihologice. Unii psihologi, totuşi, au încercat să afirme că cunoaşterea intelectuală nu este suficientă pentru sesizarea tuturor aspectelor vieţii psihice şi că unele domenii nu pot fi atinse şi explorate decât datorită sentimentului ; sentimental ar fi o cunoştinţă *sui-generis*, deosebită de cea intelectuală, cu caractere şi finalitate altele decât acelea ale gândirii.

3. Problema funcţiei cognitive a sentimentului

A. Eul străin ca obiect de cunoaştere; teorii

Problema cunoaşterii sufletului altuia este încă o problemă actuală ; ea a servit ca punct de plecare în construirea multor sisteme metafizice şi gnoseologice. Am putea spune că şi ea este inseparabilă de problema cunoaşterii în genere. Cum este oare posibilă cunoaşterea realităţii obiective materiale, externe, când orice cunoştinţă este o stare de conştiinţă, iar starea de conştiinţă este un fapt intern şi legat de un eu, unica realitate imediată şi certă ? Realitatea externă ar părea o proiecţie a unor stări subiective, o creaţie a unui eu ;

certitudinea acestei existenţe pare a fi o iluzie, o simplă credinţă indemonstrabilă. Noi nu putem ieşi din limitele conştiinţei noastre individuale, nu putem cunoaşte şi înţelege ceea ce nu este eu ; dacă nu am recurge la o garanţie de natură divină, sau la o noţiune de natură metafizică şi transcendentă, o conştiinţă în genere, eu absolut şi altele, am fi siliţi să ne închidem în carapacea solipsismului, într-o monadă fără nici o ferestruică în afară, într-o celulă, ermetic închisă, a unui eu solitar şi de nepătruns.

Dar dacă realitatea sensibilă este ceea ce există numai pentru unul singur, cu atât mai mult pare că definiţia psihicului nu poate fi decât : „ceea ce există pentru unul singur". Şi chiar dacă realitatea sensibilă reuşeşte a ni se impune, chiar dacă am fi siliţi să admitem existenţa unei forţe din afară ce ni se opune, ne rezistă, care ar putea fi oare garanţia că la spatele unor impresii sensibile şi corporale ale unor fiinţe, s-ar ascunde un eu asemănător nouă ?

1. Soluţia asociaţionistă

Psihologia asociaţionistă oferă şi aici soluţia asociaţiei. Expresiile corporale străine se asociază cu sentimentele mele ; amintirea acestora din urmă evocă expresii, percepute cândva, şi astfel, treptat, sentimentul devine proprietatea unui eu străin. S-a obiectat acestei teorii că expresiile altora ne sunt mai familiare decât ale noastre proprii şi că expresiile străine începem a le cunoaşte înaintea expresiilor noastre. Şi apoi, sentimentul, atribuit altora, nu se leagă de expresiile acelor persoane, ci se conţine în expresiile lor, el este, deci, ceva contrar unui produs asociativ (L. Binswanger).

2. Cunoaşterea analogică

Procesul de constituire a unui eu în afară de mine este atribuit, de către unii autori, raţionamentului prin analogie. Cunoaşterea corpului nostru, cu expresiile sale, intuiţia directă, ne revelă anumite stări psihice legate de acest corp. În faţa noastră avem un alt corp, asemănător nouă după înfăţişare şi conduită. Deci, de expresiile lui asemănătoare se leagă stări psihice subiective analoage. Cunoaşterea psihicului altora ar fi o cunoaştere analogică ce se reduce în ultima analiză la introspecţie : nu putem cunoaşte decât stări psihice trăite cândva şi de noi. Acest fel de cunoaştere mai implică faptul că o cunoaştere a altora este deosebită de cunoaşterea de sine ; cea dintâi ar fi o cunoaştere mediată şi indirectă, iar cea de a doua o intuiţie imediată şi directă. Doctrina judecăţii analogice afirmă în ultima analiză că nu cunoaştem decât tot propriile noastre stări psihice. La examinarea mai atentă a acestei teorii constatăm că ea presupune ceea ce vrea să explice. (Lipps, pp. 48-49).

Judecata analogică – după Max Scheler (A, p. 351) – nu este exactă din punct de vedere logic ; ea evită un *quatternio terminorum* numai cu condiţia de a fi exprimată astfel : totdeauna când văd mişcări de expresie, ce se aseamănă cu ale mele, eu regăsesc propriul meu eu. Eu nu pot afirma existenţa unui eu diferit, deosebit de mine, fără a formula o concluzie falsă.

Această concepţie neglijează şi ea faptul, ca şi teoria asociaţionistă, că eu cunosc mai imperfect expresiile mele decât expresiile altora. De asemenea, scindarea unei individualităţi în corp şi suflet, în expresii corporale, perceptibile, şi stări psihice invizibile, legate de cele dintâi, este artificială (critica lui W. Stern, pp. 73-74).

Doctrina raţionamentului prin analogie în cunoaşterea eului altora a fost criticată ; mulţi dintre psihologii contemporani consideră, totuşi, că psihologia despre alţii se bazează pe o judecată, pe un proces intelectual. Erich Becher încearcă să atenueze unele idei din această concepţie prin afirmaţia că procesul de analogie nu se face obişnuit în forma unui

raţionament, ci este ceva mult mai nemijlocit ; noi recurgem la raţionament numai atunci când vrem să ne justificăm logic această cunoaştere (p. 119).

În interpretarea psihicului străin, ne mai servim şi de datele heterointrospective. Oricum ar fi, această cunoaştere este foarte aproximativă, căci acelaşi cuvânt poate avea înţelesuri diferite ; expresiile şi atitudinile identice pot ascunde motive diferite, fiecare nu se cunoaşte bine pe sine însuşi ; mai există şi posibilitatea simulării şi a disimulării. Iată de ce se poate spune cu Humboldt că „orice înţelegere este o neînţelegere". Atitudinea rezervată a multor psihologi contemporani – spune Bechterev – arată că această cunoaştere este o „judecată aproximativă asupra lumii subiective a persoanei străine" (pp. 1-32).

Trebuie să recunoaştem că multe din criticile aduse punctului de vedere al reflecţiei analogice sunt întemeiate. Rămânem oare cu credinţa că, în raportul dintre două persoane, fiecare nu se înţelege decât pe sine ? S-ar putea spune – reproducând o veche glumă englezească –, că, în conversaţia dintre Petru şi Paul, Petru se adresează lui Paul al lui Petru, iar Paul se adresează lui Petru al lui Paul. Singur Dumnezeu e în stare să cunoască pe adevăratul Petru sau pe veritabilul Paul şi să aibă o idee adevărată despre conversaţia lor.

Este explicabil de ce unii psihologi reduc cunoştinţa despre eul altuia la un act de credinţă.

3. Empatia (*Einfühlung*)

O soluţie a problemei cunoaşterii altuia ni se mai oferă prin doctrina, atât de răspândită în Germania, a empatiei.

Această teorie este cunoscută mai ales sub aspectul ei estetic şi vine încă de la clasicismul german în frunte cu Herder. Romantismul german cu Novalis, Schlegel şi pe urmă Jean Pau1, merg şi mai departe, socotind emoţia estetică un fel de identificare cu natura sau o personificare a acesteia. O precizare şi o delimitare a acestui proces în trăirea estetică ne vine îndeosebi de la F.R.Th. Vischer, J. Volkelt şi Th. Lipps.

Ce este *Einfühlung* ?

1. *Terminologia*

Există mai mulţi termeni germani care exprimă – după părerea lui Baumgarten – aproape acelaşi înţeles de *cognitio intuitiva* a lui Plotin şi Spinoza sau de intuiţie simpatică a lui Bergson. Franziska Baumgarten enumeră expresiile : *Eingehen*, *Mitgehen*, *Mitfühlen*, *Mitleiden*, *Mitfreuden*, *die persönliche Resonanz*, *Erfühlen*, *Nachfühlen*, *Nacherleben*, *Einfühlen* (*Einfühlung*), *Sicheinsfühlen*, *Herausfühlen*, *Gegenfühlen*, *Verspüren*, *Sichidentifizieren mit den anderen*, *das liebevolle Einsehen* (sau *Einsicht*), *Hineindenken*, *Hineinversetzen*, *Hineinfühlen*, *Hineinleben*, *Verstehen*. La aceasta am mai putea adăuga şi expresia lui Rob Vischer, de *Anfühlung* (început de transpunere) şi *Zufühlung* (un fel de alăturare afectivă) (p. 153).

Termenul de *Einfühlung* s-a impus ca termen dominant, ceilalţi indicându-ne cel mult unele nuanţe sau variante ale primului termen.

Dacă e vorba de traducerea acestui termen, întâmpinăm dificultăţi ; am putea spune cu Ch. Lalo că „acest cuvânt introductibil nu se poate reda decât prin perifraze" (p. 54).

Am putea enumera câţiva termeni întrebuinţaţi de scriitori români, alături de alţi termeni traduşi din limba franceză ca : proiecţie simpatică a eului, intuiţie proiectivă, fuziune afectivă, fuziune afectivă simbolică, proiecţie afectivă, intuiţie afectivă, simpatie simbolică, intuiţie simpatică, întrepătrundere afectivă, comprehensiune prin întrepătrundere, introicţiune, tranzitivism, intropatie, simpatie, transpunere, identificare, transfer (Rădulescu-Motru), însimţire (Antonescu), proiecţie simpatetică (Tudor Vianu) şi empatie (P. Andrei). Ne par potriviţi termenii de empatie, intropatie, transpunere şi proiecţie simpatetică (V. *Dicţionarele* lui Warren N., „Empathy" şi vocabularul lui Lalande A., „Intropathie").

2. *Înţelesul*

„Când încercăm studiul fenomenului de *Einfühlung* credem că am avea o idee foarte clară", spune Ch. Lalo. „Pe măsură ce înaintăm în această problemă ne dăm seama că nu avem şi nu putem avea nici o noţiune coerentă a acestei stări de spirit. Rămâne s-o trăim fără a o înţelege" (p. 82).

Teoreticienii empatiei n-au deosebit suficient, în expunerea teoriilor lor, cele trei aspecte esenţiale ale înţelesului de empatie: obiectul empatiei (dacă se poate vorbi despre obiect), dacă empatia se referă numai la natura fizică sau numai la psihic sau la amândouă şi dacă ea nu se îndreaptă numai spre anumite aspecte ale sufletului (sentimente, valori); în al doilea rând, trebuie să punem o întrebare precisă asupra naturii: deşi însuşi termenul pledează pentru natura afectivă a procesului, unii autori, totuşi, punând accentul pe mecanismul de proiecţie, lasă deschisă posibilitatea unei proiecţii neafective; în al treilea rând, se pune întrebarea valorii cognitive a empatiei; ceea ce trăim ca stare psihică străină este oare într-adevăr o stare integrală a altuia, ceva din starea străină, sau este propria noastră trăire obiectivată? Este empatia un act imanent sau unul transcendent? Cum se rezolvă paradoxul lui Goblot: „acest fenomen prezent şi al meu este prezent, dar nu este al meu; acest fenomen interior este exterior; acest fenomen subiectiv este obiectiv" (pp. 157-158).

În analiza teoriilor asupra empatiei nu vom găsi răspunsuri la toate aceste întrebări, iar unele din răspunsuri vor fi tacite. Noi vom încerca să analizăm teoriile în lumina acestor trei chestiuni.

3. *Empatia solipsistă*

Volkelt şi Lipps înţeleg procesul de empatie ca o proiectare a stărilor noastre psihice asupra unui obiect din afară. Dacă este vorba de o teorie estetică în faţa naturii sau în faţa unui obiect de artă, obiectul reprezintă o simplă expresie, un simbol al unor stări psihice, al unor conţinuturi sufleteşti sau sentimente ce nu există, evident, în obiect decât puse de noi. Am putea spune, *grosso modo*, că noi nu găsim într-un obiect decât ceea ce pusesem în el; noi reacţionăm la propriile noastre stări sufleteşti obiectivate, receptăm reflexul eului nostru propriu. Năvodul pescarului se întoarce cu acelaşi conţinut cu care fusese aruncat în mare.

Noi avem o tendinţă puternică de a atribui naturii dispoziţiile noastre. Conţinutul unui obiect estetic este – după Lipps – totdeauna de natură psihică şi ne este oferit de *Einfühlung*. Lipps deosebeşte patru feluri de empatie. Primul fel este empatia generală aperceptivă: orice obiect devine însufleţit îndată ce este obiectul meu; o simplă linie ne apare altfel după cum o vedem vertical, orizontal sau oblic: ea „se întinde", „se îndepărtează", „se opreşte", „se ridică", „descinde", „se îngustează"; expresii care denotă că eu transpun în linie o activitate. Empatia naturală, sau empirică, este tot o transpunere în obiectele naturii a forţelor şi a activităţii mele. O piatră ridicată „tinde" în jos, un corp în mişcare are o „direcţie". Această însufleţire, sau antropomorfism al naturii se deosebeşte de antropomorfismul infantil sau primitiv; acesta din urmă, totuşi, are la bază aceeaşi tendinţă generală de proiectare în afară a stărilor noastre psihice. Empatia dispoziţiei este obiectivarea dispoziţiei noastre: astfel, avem culori „calde" şi „reci", „vii" şi „vesele", „excitante", sau „moarte" şi „deprimate", avem sunete „grave" şi „triste" sau „vesele". Înălţimea sunetelor, timbrul lor, ritmul, armonia etc. sunt ocazii de transpuneri, de proiectări ale dispoziţiilor noastre afective.

Ceea ce ne interesează pe noi este empatia în fenomenele sensibile ale fiinţelor vii. Ceea ce există realmente în faţa noastră nu sunt decât manifestări percepute cu simţurile noastre, nişte aparenţe senzoriale şi nu „oameni" cu reprezentări, sentimente sau voliţiuni. Şi totuşi, noi trăim în aceste aparenţe sensibile, în mod nemijlocit, persoane cu stări

psihice, fiinţă spirituală cu o viaţă interioară, invizibilă. Acest lucru nu este posibil decât prin empatie. Manifestările exteriore ale acestor persoane trezesc în noi tendinţe pentru comportări interioare proprii (imitaţie interioară), iar aceste atitudini noi le proiectăm în afară, legându-le, asociindu-le cu datele perceptive, senzoriale, şi atribuindu-le acestora. Ceea ce este perceput devine, deci, simbol şi purtător sensibil al unor trăiri interioare nepercepute în realităţi exterioare. Un gest, care nu este în sine decât o anumită schimbare în aparenţele senzitive ale unui om, devine gest de tristeţe ; în cuvinte trăiesc gânduri, judecăţi, reflecţii. Toate sunt rezultate ale empatiei, ale transpunerii. O persoană străină nu este decât obiectivarea mea proprie, obiectivare şi proiectare legate de o aparenţă sensibilă din afară. „Eurile" străine reprezintă rezultatul unei multiplicări instinctive a eului propriu, declanşată de anumite percepţii sensibile şi modificată după modalităţile acestora". (Lipps, p. 51). *Einfühlung* este o autoobiectivare. Empatia estetică se deosebeşte de una practică prin faptul că aceasta din urmă este mai limitată, mai tulburată şi niciodată completă, pe când cea estetică este completă, perfectă şi pozitivă.

Teoria empatiei a stăpânit spiritele multă vreme şi a creat o literatură psihologică şi estetică enormă. Cele mai numeroase critici au fost aduse aspectului estetic al acestei teorii, ceea ce pe noi nu ne interesează aici (v. Ch. Lalo şi Ernst Meumann).

Din teoria empatiei a lui Lipps degajăm următoarele idei : mai întâi, empatia nu are ca obiect numai omul ; proiectarea în fiinţele altora este un caz particular al funcţiei empatice. Noi proiectăm în afară nu numai sentiment, ci şi reprezentări şi voliţiuni. Obiectul emaptiei nu este de natură exclusiv afectivă. Fenomenul însuşi al empatiei poate fi oare considerat ca un pur sentiment ? Pentru noi rămâne un semn de întrebare dacă, după părerea lui Lipps, şi proiectarea unei voliţiuni (ca proces) sau a unei idei este un proces afectiv ; dacă este aşa, este oare transpunerea mea într-un raţionament al cuiva, adică trăirea însăşi a acestui proces intelectual, o trăire afectivă ? Pe baza vorbelor cuiva eu efectuez în mintea mea un raţionament, proiectându-l îndată în inteligenţa altuia, a subiectului acelor vorbe ; eu îl trăiesc apoi ca un raţionament aparţinând altuia. Este greu de admis ca această trăire, asemănătoare unei halucinaţii, să fie înţeleasă ca un proces afectiv. În al doilea rând, empatia nefiind decât o autoobiectivare, face ca să trăim în alţii pe noi înşine ; avem, deci, un solipsism gnoseologic desăvârşit.

Ar însemna, în cazul acesta, că empatia este o iluzie. Ce ne favorizează oare această iluzie ? J. Volkelt încearcă să explice certitudinea credinţei în existenţa eului altuia prin transsubiectivitatea percepţiei de care se leagă sentimentele. Datele percepţiei posedă un caracter transsubiectiv ; sentimentul, proiectat şi dizolvat în aceste date, participă şi el la transsubiectivitatea percepţiei. Percepţia deposedează eul de subiectivitate, iar împreună cu eul desubiectivează sentimentul (pp. 122-126).

Explicaţii ale mecanismului empatiei au fost numeroase. Însuşi Lipps l-a explicat printr-un proces de imitaţie interioară şi instinctivă a expresiilor altora : la alţii (Lotze), rolul hotărâtor îl are experienţa individuală. Unii încearcă să reducă empatia la o trăire de ordin cinetic, alţii la o reproducere afectivă. A. Prandtl vede în empatie o reproducere asociativă.

4. *Empatie apriorică*

a) Fr. Baumgarten. Mai există şi alte interpretări şi înţelesuri ale empatiei ; Fr. Baumgarten deosebeşte trei procese prin care se pot cunoaşte stările psihice străine. Primul proces, de înţelegere (*Nachfühlen*), este bazat pe amintirea experienţei proprii : noi nu înţelegem pe alţii decât substituindu-ne lor, cu ajutorul propriilor noastre experienţe din trecut ; cu cât experienţa noastră este mai bogată, cu atât inima noastră este mai deschisă pentru semenii noştri. Acesta este felul cel mai obişnuit şi mai primitiv de înţelegere ce stă la baza

preceptului : „nu fă altuia ce nu ţi-ar face plăcere ţie însuţi". Reprezentându-ne situaţia altora, ne întrebăm ce am simţi noi în această situaţie ? Reacţia noastră afectivă, bazată pe reminiscenţe, este puntea spre o persoană străină.

Un fel de înţelegere (numită de autor *Verstehen*) nu se bazează pe experienţă proprie, ci pe experienţe de care am luat cunoştinţă, ale altora. Acest fel de înţelegere este de natură intelectuală şi nu necesită participarea afectivităţii.

Ultimul tip de comprehensiune, cel principal, este tipul empatiei (*Einfühlung*). Spre deosebire de empatia lui Lipps, noi nu citim în eul străin ceea ce e scris de noi înşine, ci citim „cartea psihicului străin în propria sa limbă" (p. 155). Aici nu se poate aplica gluma engleză despre Petru şi Paul. Iată un exemplu : un european, prieten cu un japonez, a avut necazuri mari şi în tot acest timp s-a bucurat de devotamentul şi abnegaţia deosebită a prietenului japonez. În scurt timp după aceea, europeanul află că în aceleaşi zile japonezul primise adânca lovitură a pierderii familiei sale datorită unui cutremur de pământ. Europeanul a încercat să-l consoleze pe japonez ; acesta i-a adresat următoarele cuvinte : „Eu am privit nenorocirea dumitale cu ochii dumitale, aşa cum se obişnuieşte între prieteni ; nu mă sili, te rog, să privesc şi nenorocirea mea cu ochii dumitale" (pp. 155-156).

Empatia, spre deosebire de celelalte feluri de înţelegere, amândouă reci, este o interpretare afectivă şi lipsită de interes practic, material. Interesul ei este îndreptat spre altul şi, pe când în celelalte moduri de înţelegere privim mai ales situaţia, aici facem abstracţie de împrejurările externe. Empatia este o înţelegere mai subiectivă, mai puţin dependentă de experienţă, de gradul de inteligenţă şi de cultură. În empatie noi adoptăm punctul de vedere al altuia ; ne ajustăm imediat şi nemijlocit la o stare a altuia, identificându-ne cu ea. Obiectul sau conţinutul empatiei nu este numaidecât afectiv (prin empatie putem cunoaşte şi gândurile cuiva) ; procesul de cunoaştere, însă, este de natură subiectivă şi afectivă. Valoarea acestei cunoaşteri este mult superioară valorii empatiei a lui Lapps, reprezentând o depăşire a eului, o transpunere reală în persoana altuia. Această cunoaştere este superioară celorlalte moduri, tot subiective, deşi mai intelectuale. Empatia este, deci, un proces ce poate sesiza psihicul în întregimea lui, un proces de natură afectivă şi cu o funcţie apriorică.

b) Numai astfel înţeleasă, empatia este aproape acelaşi lucru cu intuiţia simpatică a lui Bergson. Instinctul, sinonim cu simpatia, are o funcţie de cunoaştere directă, de pătrundere într-o altă fiinţă, de sesizare imediată şi afectivă a naturii unui alter ego. Prin actul simpatiei, noi ne transpunem în interiorul unui obiect, coincizând cu ceea ce are el unic şi inexprimabil. Individul nu mai este o monadă impenetrabilă, ci o manifestare a vieţii, a unui elan vital ; domeniul propriu al vieţii este „copenetraţia reciprocă, creaţia continuată indefinit" (B, p. 193). Acest fel de cunoştinţă implicită, intuitivă (şi afectivă), este opus cunoştinţei intelectuale.

c) Max Scheler. Teoria perceperii eului altuia : fuziunea afectivă, simpatia şi înţelegerea altora. O concepţie asemănătoare, cu privire, însă, numai la fenomenul fuziunii afective este susţinută de către Scheler. Acesta se îndreaptă cu o critică pătrunzătoare contra confundării simpatiei cu fenomenul fuziunii afective. Simpatia este înţeleasă în genere ca o reproducere a stării afective a altuia, ca o simţire în unison cu alţii. Pentru Scheler, simpatia nu este numaidecât o stare afectivă, şi cu atât mai puţin o stare afectivă identică cu a altuia. Ca să înţeleg o mânie n-am nevoie să devin şi eu mânios ; ca să-mi fie milă de un om trist nu e nevoie să plâng şi eu. Cunoaşterea altora, după el, nu se face nici prin analogie, nici prin empatie, nici prin imitaţie.

În fenomenul de fuziune sau de identificare afectivă în stările de extaz, în actul sexual, în vis etc., este vorba de dispariţia cunoştinţei individualităţii ; nu rămâne atunci nimic „personal" ; o fuziune afectivă nu este un fenomen de înţelegere, nici de simpatie, atât înţelegerea cât şi simpatia presupunând distincţia între subiect şi obiect, eu şi altul.

Sphexul, după Bergson, cunoaşte victima printr-o intuiţie instinctivă ; el trece în fond printr-un proces de fuziune afectivă. Ceea ce menţine diferenţierea şi hotarele între indivizi este conştiinţa corporală şi cea spirituală. Procesul fuziunii este însoţit de dispariţia atât a sferei somatice, cât şi a celei spirituale. Fuziunea se petrece în realitatea vitală, în curentul vital, indiferent la diferenţierea eu – altul.

Fuziunea afectivă este înţelesul, care convine termenului de empatie sau celui de intuiţie simpatică a lui Bergson ; fuziunea este deosebită atât de contagiunea afectivă, cât şi de participarea afectivă. Caracterul său esenţial fiind dispariţia limitelor personale, ea nu poate fi considerată ca o înţelegere a altuia şi nici ca o simpatie. Eu pot înţelege perfect o stare psihică a altcuiva, rămânând cu totul rece şi, mai mult încă, având o stare afectivă opusă stării persoanei pe care o înţeleg. Un sadic înţelege foarte bine suferinţa altuia, un invidios, care se bucură de durerea altuia sau se întristează de bucuria altuia, ştie să interpreteze exact manifestările psihice străine. O înţelegere a altuia, sau o simpatie, presupune nelipsită conştiinţa de sine, ceea ce nu avem în fenomenele de fuziune ; ea presupune o distanţă fenomenologică între două persoane, conştiinţa diferenţelor între ele. Simpatia, însă, scapă oricărei explicaţii genetice ; ea este în ultimă instanţă – după părerea lui – un fenomen de ordin metafizic ; o funcţie metafizică şi cognitivă ; un proces datorită căruia ne ridicăm deasupra bucuriilor şi suferinţelor noastre.

La baza acestui fenomen este conştiinţa egalităţii de valoare între eu şi altul ; a simpatiza înseamnă a trăi pentru alţii. Simpatia este treapta ce duce spre iubire.

Teoria lui Scheler, după propria sa mărturisire, nu este numai o teorie a cunoştinţei altuia, ci şi o metafizică a cunoaşterii altuia (A, p. 331), şi este natural să fie aşa, dacă o teorie a cunoaşterii atrage, sau presupune, în mod necesar, o filosofie.

Teoria lui Scheler este denumită de el însuşi „teoria perceperii eului altora" (A, p. 322 şi P. Souriau, pp. 129-130). Făcând abstracţie de latura metafizică, ce impregnează întreaga concepţie a lui Scheler, vom nota câteva idei esenţiale. Noi percepem stările altora absolut la fel ca şi propriile noastre stări sufleteşti. Extrospecţia este de aceeaşi natură cu introspecţia. „Existenţa experienţelor interne, a sentimentelor intime, ni se revelă şi prin fenomenele de expresie, adică noi dobândim cunoştinţa lor nu în urma unui raţionament, ci într-un mod imediat în sensul unei „percepţii", originare şi primitive. Noi percepem pudoarea cuiva în roşeaţa sa, bucuria în râs (A, pp. 22-23 şi 379). Primul lucru perceput de cineva, din punctul de vedere al dezvoltării sale ontogenetice şi filogenetice, este expresia. Percepţia expresiei este un fenomen mai primitiv decât percepţia unui obiect. Primitivul vede în jurul său numai manifestări ale unor intenţii, ale unor sentimente. La fel este şi animalul.

Procesul de individualizare şi de formare a eului, cu asocierea de acesta a experienţelor psihice, este un proces evolutiv, la originea căruia trebuie să admitem un „curent de experienţe psihice indiferente, fără raport cu „tu" sau cu „eu", un curent în care experienţele mele sunt intim amestecate cu ale altora", în acest curent, primitiv şi nediferenţiat la început, se formează progresiv nuclee specifice şi individuale. Noi trăim la origine în alţii şi alţii trăiesc în noi (copiii şi primitivii) ; treptat ne eliberăm de sub puterea tradiţiei şi ne putem opune mentalităţii colective ca persoane de sine stătătoare.

Realitatea psihică, curentul nediferenţiat din care se formează eul, se percepe la fel în mine ca şi în altul prin corpul acestuia. Ceea ce este specific şi scapă percepţiei sunt stările corporale şi mai ales senzaţiile organice ; iar stările psihice ale altora se percep tot atât de direct ca şi ale noastre proprii (rămânând, totuşi, un rest strict personal, ireductibil şi intraductibil). Psihicul nu este o realitate dată numai pentru unul singur, ci pentru toţi ; în percepţia mea internă eu nu mă cunosc numai pe mine, ci şi pe ceilalţi. Conştiinţa vastă şi omogenă de la baza psihicului nostru le conţine în principiu pe toate.

Subliniind ideile ce ne interesează, constatăm în doctrina lui Scheler că a înţelege o stare psihică a altuia şi a o trăi sunt două lucruri diferite. Cunoaşterea perceptivă trece

dincolo de limitele eului individual şi nu este de natură afectivă. Proiecţie propriu-zis nu există şi nici simpatie proiectivă ; există numai cunoaştere şi fuziune. Cunoaşterea altora nu este iluzie, nici proiectare a propriului eu, ci o cunoaştere obiectivă şi cu substrat ontologic. Numai datorită acestei obiectivităţi avem conştiinţa evidenţei unui alt eu. Evidenţa, însă, este în bună parte emoţională.

Sentimentul nu este lipsit de valoare cognitivă, căci atât percepţia afectivă cât şi participarea afectivă ne informează asupra valorii lucrurilor ; intuiţia emoţională a valorilor stă la baza actelor noastre de voinţă. Simpatia, din acest punct de vedere, este o cunoştinţă a priori. Empatia, interpretată ca fapt de fuziune afectivă, fiind o negaţie a eului, este lipsită de caracterul cunoaşterii ; ea reprezintă, totuşi, o intuiţie a unităţii vieţii în care fuzionează individul.

În concluzie, obiectul sentimentului îl reprezintă valorile ; funcţia sentimentului este timică, şi, sub acest raport, sentimentul este mai puţin o cunoaştere şi mai mult o trăire.

Gândirea lui Scheler asupra funcţiei timice a simpatiei ne pare, însă, confuză şi metafizică.

d) Nicolai Berdiaeff, inspirându-se de la Kierkegaard, desparte radical cunoaşterea ştiinţifică şi obiectivă de cunoaşterea intuitivă, imediată şi concretă. Această cunoaştere intuitivă este o cunoaştere a „persoanei prin persoană", o comuniune, o participare la viaţa altuia, o sesizare a altuia în particularitatea sa intimă. Acest act este de natură afectivă, este un act de iubire ; prin el, noi depăşim vidul solitudinii pentru a ne reflecta într-un alt eu, pentru a ne delecta într-o comuniune afectivă simpatetică.

e) Părerea lui H. Driesch prezintă multă asemănare cu doctrinele analizate. Psihologul german admite existenţa anumitor stări afective cu o funcţie de cunoaştere (A, p. 87). Sentimentul moral joacă rolul principal. Prin el, noi depăşim limitele eului. Sentimentul se îndreaptă, ca un instinct, asupra unui grup de obiecte şi de aceea în el noi trăim implicit natura obiectelor spre care este dirijat. Această cunoaştere este *a priori* şi, imaginându-ne pe un nou Robinson care nu văzuse niciodată o fiinţă umană sau animală, trebuie să admitem că acest om va şti înaintea oricărei experienţe că el este membru al unei comunităţi spirituale şi prima fiinţă întâlnită va fi pentru el un „tu".

Cunoaşterea afectivă, ca intuiţie apriorică, este, însă, vagă şi confuză ; noi avem o conştiinţă obscură a existenţei altora, fără conţinut precis şi delimitat. În al doilea rând, această cunoştinţă categorială singură, fără ajutorul analogiei, nu ne dă certitudinea existenţei altuia. Raţionamentul analogic nici nu ne poate da singur cunoştinţa unui alt eu ; el serveşte însă de auxiliar intuiţiei afective. La baza raţionamentului analogic stă categoria de totalitate care îmi impune ca, în mod necesar, la percepţia corpului străin, cu ajutorul imaginaţiei şi pe baza experienţelor proprii, să procedez la completarea acestor date într-un act de „înţelegere" (B, pp. 371-374).

Empatia, după Driesch, are ca obiect eul întreg ; ea este de natură afectivă şi, fiind privilegiul sentimentului moral ajutat de inteligenţă, are o valoare transcendentă. Arthur Kronfeld, psiholog din şcoala adleriană, face aceeaşi observaţie ca şi Scheler, că raţionamentul prin analogie presupune evidenţa existenţei străine de mine. Această existenţă îmi este dată nemijlocit prin empatie. Dacă pentru Max Scheler transcenderea eului propriu este înlesnită de ipoteza unui curent vital primitiv şi nediferenţiat, Kronfeld pleacă de la postulatul identităţii primitive a psihismelor şi a unei trăiri în comun (*wirerleben*), ce premerge trăirii individuale. Societatea, deci, este o realitate care explică nu numai pe ego şi pe alter-ego, ci şi procesul comunicării între aceştia. Empatia este procesul de înţelegere directă, dar parţială. Dacă trăirile, dispoziţiile, pot fi intuite direct şi fără o experienţă prealabilă, conexiunile, motivările, cauzalitatea acţiunilor necesită un act de reflecţie şi o experienţă analoagă din trecut. Pentru înţelegerea unei stări psihice e suficientă o simplă transpunere afectivă, iar sensul unei acţiuni, înţelesul complet al stării sufleteşti, înţeles ce

rezultă din punerea în legătură a stării cu situaţia externă şi cu întreaga structură psihică a cuiva, necesită reflecţie şi judecată analogică.

Prin empatie noi trecem peste limitele eului nostru şi cunoaştem pe altul în natura sa proprie ; intuiţia simpatică este o depersonalizare (în sensul depăşirii eului), jenată în bună parte de perspectiva proprie a eului, dar fiecare dintre noi, datorită stratului social comun din care s-a diferenţiat, posedă, în mod virtual, posibilitatea depăşirii individuale, o potenţialitate a lărgirii sferei eului propriu.

Empatia, deci, este o cunoaştere parţială a obiectului (eul altuia), este afectivă şi transcendentă.

f) Spre deosebire de M. Scheler, Fr. Grossart nu înţelege empatia ca o fuziune afectivă ; el o deosebeşte de identificare (*Einsfühlung*). Empatia, după el, este un act de cunoaştere afectivă, directă, dar susţinută de cunoaştere, care ne dă înţelegerea situaţiei şi ne serveşte amintirile experienţelor trecute (*Nachfühlen*). Ea nu este un act vital şi instinctiv (ca la Scheler), ci unul spiritual. Funcţia sa nu este cunoaşterea sentimentelor, ci a realităţii profunde, a năzuinţelor ce stau la baza acestora. După cum medicul priveşte prin simptome în adâncul organismului, diagnosticând boala, tot astfel şi noi, prin sentimentele altora, descoperim realitatea profundă a fiinţelor străine de noi. În fond, şi pentru Grossart, empatia este o cunoaştere afectivă, ajutată de cunoaşterea intelectuală ; ea mai are şi valoare transcendentă. (B, pp. 116-117).

4. Înţelegerea (*Verstehen*) în psihologia spirituală

a) W. Dilthey. Între natura şi viaţa psihică sau socială este o profundă deosebire. Cea dintâi se cuprinde întreagă în aspectul ei extern, cea de a doua conţine, în spatele înfăţişării sale externe, un interior ascuns, invizibil. Dintre numeroasele deosebiri între aceste două realităţi se impune, ca o concluzie logică, deosebirea între metodele de cunoaştere a fiecăreia din ele. Metoda potrivită pentru cercetarea naturii fizice este cea explicativă, iar metoda ştiinţelor spirituale este comprehensivă. Ce este comprehensiunea, înţelegerea ? Dilthey nu este prea clar în definiţia acestui proces. În mod general, înţelegerea este prinderea aspectului interior al fiinţelor şi al realităţilor psihice individuale sau sociale, sesizarea rostului lor, a scopurilor, a intenţiilor, a valorilor, a regulilor ; acestea sunt caracterele sub care se prezintă realitatea spirituală. Care este natura acestei înţelegeri ? Ea nu este pur afectivă. Explicaţia fenomenului natural se produce printr-un proces pur intelectual, iar înţelegerea unui proces sufletesc se datoreşte colaborării tuturor forţelor sufleteşti (*Gemütskräfte*).

Care este mecanismul şi valoarea înţelegerii ? Baza înţelegerii altora este viaţa sufletească proprie. Trăirea în sine a unei stări sufleteşti nu este o înţelegere ; aceasta implică obiectivarea stării într-o expresie. Actul de comprehensiune este înţeles de Dilthey ca un proces ce are ceva din raţionamentul analogic (cu o notă, poate, mai intuitivă), ceva din *Nachfühlen* a lui Baumgarten şi ceva din procesul proiectării, al obiectivării, al lui Lipps. În orice caz, înţelegerea nu are caracterul transindividual şi transcendent.

În concluzie, înţelegerea altora este un act sufletesc mixt (nu pur afectiv) ; prin el sesizăm o totalitate psihică a altuia, dar fără a depăşi graniţele eului individual, fără a trece barierele ridicate de solipsismul gnoseologic. (v. expunerea metodei înţelegerii de către P. Andrei, pp. 286-293 şi studiul critic al lui N. Bagdasar, pp. 545-565).

b) Înţelegerea la Ed. Spranger – elevul lui Dilthey – are un caracter pe de o parte mai obiectiv, din alt punct de vedere mai subiectiv ; mai obiectiv, prin faptul că ridică actul înţelegerii de pe treapta unei teleologii imanente şi biologice la un nivel social, şi accentuează ideea că înţelesul nu rezultă decât dintr-un raport, dintr-o conexiune. Caracterul

subiectiv al înţelegerii ne apare din sensul esenţial al comprehensiunii: pătrunderea în conexiunile, constelaţiile de valori spirituale. Înţelegerea deplină a fenomenelor psihice din jurul nostru o avem nu din proiectarea în afară a propriilor noastre reacţii la aceste fenomene, nici din punerea lor în relaţie cu valorile biologice, ci din raportarea lor la constelaţii de valori sociale, obiective, ale spiritului obiectiv, transsubiectiv, colectiv, şi, în ultimă instanţă, la spiritul normativ, ideal, un fel de spirit absolut. De la fizic ne ridicăm, prin psihic, spre spiritual. (v. Spranger, C., pp. 357-404).

Dar această interpretare a înţelegerii ne-a depărtat mult de intuiţia simpatică, de empatie.

c) K. Jaspers, tot. atât de apropiat de psihologia fenomenologică cât şi de cea spiritualistă, deosebeşte explicaţia de înţelegere. Explicaţia este de natură intelectuală şi are drept obiectiv relaţiile cauzale. Înţelegerea este o cunoaştere obţinută prin întrepătrundere psihologică. Comprehensiunea este de mai multe feluri; reţinem două mai importante: statică şi genetică. Cea statică, fenomenologică, se raportează mai ales la conţinuturi şi este un fel de secţiune transversală a spiritului (înţelegerea directă a unei bucurii, tristeţi, a invidiei, etc.); cea genetică – secţia longitudinală – ne face conştiente raporturile intrapsihice, intramintale. Aceste raporturi pot fi de natură logică, raţionale sau de natură propriu-zis psihică, şi mai ales afectivă (conţinuturile înseşi ale gândirii pot fi privite ca produse ale dorinţelor). Înţelegerea este mai ales afectivă; prin ea pătrundem în centrul realităţilor psihice. Ea este însoţită de un sentiment de evidenţă, fără ca acesta să se sprijine pe o existenţă reală şi obiectivă. Aşa, de pildă, Nietzsche ne face conştienţi de un raport de înţelegere genetică între tendinţa de dominaţie, superioritate, şi sentimentul de umilinţă creştină în procesul transformării. Omul slab, sărac şi umilit nu se poate ridica la înălţimea omului tare, nobil şi bogat, deşi ar dori foarte mult s-o facă; instinctul lui face un înconjur: dispreţuieşte toate bunurile terestre, le depreciază, socotindu-le inferioare mizeriei, umilinţei şi suferinţei. Nietzsche se poate înşela în cazul concret şi individual, adică morala creştină poate că are un alt substrat, dar ceea ce ni se pare evident este posibilitatea, adevărul raportului însuşi.

Lumea descrisă într-un roman n-a existat, raporturile psihice, însă, analizate acolo, sunt perfect verosimile; avem certitudinea că, în împrejurările date, personajele nu s-au putut comporta altfel. Un om atacat se înfurie, o persoană amăgită de mai multe ori devine neîncrezătoare; totul e foarte natural, e foarte sigur chiar să fie aşa.

Înţelegerea, după Jaspers, este, aşadar, un proces afectiv şi de îndreaptă mai ales asupra realităţii afective. Ar fi de ştiut numai ce înţelege Jaspers prin pătrundere în sufletul altora sau prin substituire. Cum ajungem noi „să trăim ceea ce trăieşte individul?" (pp. 29-30).

Comprehensiunea, ca funcţie de cunoaştere, la Jaspers, este mai aproape de o cunoaştere reală şi transcendentă, decât de o iluzionare a unei proiecţii afective, solipsiste.

5. Empatia şi psihanaliza

Nu este de mirare că psihanaliza, care a explorat atât de adânc afectivitatea, nu a rămas străină de problema empatiei. Vorbind de procesul identificării afective, Freud constată că se găseşte în faţa procesului cunoscut în psihologie sub numele de „*Einfühlung* (asimilaţia sentimentelor altora) şi care joacă un rol atât de mare datorită posibilităţilor pe care ni le deschide de a pătrunde în sufletul persoanelor străine de eul nostru" (B, pp. 129-130).

Psihanalistul francez Hesnard exprimă regretul că, „acest proces de identificare afectivă, pentru care psihologia germană are mulţi termeni diferiţi (*Einfühlung*, *Übertragung* etc.) a fost atât de puţin studiat în Franţa" (B, p. 29).

Nu este lipsită de interes descrierea şi interpretarea psihanalitică a acestui fenomen. Trebuie să observăm, însă, de la început, că aspectul cognitiv al acestui proces nu este atins de psihanaliză.

Prima manifestare a unei legături afective este identificarea. O constatăm în primul rând în dezvoltarea copilului, o dată cu formarea complexului lui Oedip. Ştim că acest complex constă dintr-un sentiment de iubire pentru unul din părinţi (de sex opus) şi din ostilitate pentru celălalt. Dacă copilul este atras de către unul din părinţi, doreşte să-i şi semene celuilalt, privindu-l ca model. Băiatul tinde să semene tatălui şi treptat se identifică cu acesta. Procesul de identificare se petrece printr-o introiecţiune, asimilare sau transpunere a modelului de imitat în sufletul copilului. Modelul va deveni mai târziu eu ideal. În mod normal, fata se identifică cu mama. În cazurile anormale, băiatul, în epoca pubertăţii, se poate identifica cu mama ; eului propriu i se substituie atunci un alt băiat (cazul de homosexualitate).

Identificarea se poate produce şi în afară de legătura cu libidoul ; contagiunea afectivă are la bază procesul de identificare. Câteodată imitaţia începe de la o singură notă sufletească, spre a ajunge progresiv la o identificare totală.

Cazuri de introiecţiune găsim şi în diverse stări patologice : un copil pierde pisica şi, cuprins de durere, declară la un moment dat că el este pisica şi începe a umbla în patru labe, refuzând să ia loc la masă. Procese asemănătoare identificării au loc în iubire, hipnoză şi în fenomenele psihologiei mulţimilor.

Cazul, opus introiecţiunii, ar fi proiecţiunea eului în afară, asupra altor persoane, animale sau obiecte. Sentimentele trăite de noi le atribuim uneori altor persoane ; astfel, o femeie îndrăgostită de fratele soţului ei, îl acuză pe soţ de afecţiune faţă de cumnată. Aceste sentimente, o dată cu proiectarea lor în afară, îşi schimbă uneori polul afectiv : un homosexual acuză pe obiectul afecţiunii lui de sentimente ostile, de persecuţie contra lui. Regizarea aproape a tuturor acestor fenomene porneşte, evident, de la refulare.

În fine, este de notat şi cazul de diviziune afectivă (un fel de identificare imperfectă) ; eul introiectat intră în conflict cu eul originar, cu gazda, şi se produce lupta între ele ; ; între eul ideal şi cel real izbucneşte conflictul ce poate duce foarte uşor la nevroză.

În concluzie, procesul identificării este în viziunea psihanalitică afectiv. Întrebarea rămâne dacă prin acest proces se produce o pătrundere veritabilă şi reală în eul altora, dacă fuziunea afectivă este reală. Evident că descrierea făcută de psihanaliză traduce foarte bine procesul identificării din punct de vedere fenomenologic ; fără a trece, însă, în domeniul filosofic, nu putem afirma nimic despre aspectul ontologic al acestui fenomen. În ceea ce priveşte valoarea cognitivă a identificării, este greu s-o putem admite în felul cum e descrisă, deoarece acolo unde dispare dualitatea subiect – obiect sau dualitatea eu – tu, evident că dispare orice germene de cunoaştere ; am avea o simplă trăire, dar în această trăire avem conştiinţa pierderii independenţei, a dizolvării eului în altul, sau a altuia în eu. Aşa cum sunt descrise fenomenele, ele nu pot fi înţelese, evident, în sens ontologic ; eul străin nu încetează de a exista după ce a fost introiectat de mine şi nici eu nu dispar după ce m-am proiectat în altul. „Altul" este, deci, o creaţie a mea, o iluzie, o ficţiune.

6. Explicaţia configuraţionistă

Koffka subliniază primitivitatea înţelegerii afective, a interpretării expresiilor altora. Un copil înţelege în primele luni de viaţă expresiile celor din jurul său. Fenomenele ca prietenia sau duşmănia sunt mai primitive decât fenomenele senzoriale (pp. 102-103).

Care este mecanismul acestei înţelegeri şi, implicit, al transmiterii stărilor afective de la unul la altul ? El se bazează, după Koffka, pe asemănarea dintre structura senzorială şi cea motorie, percepţie şi mişcare. Să presupunem că un pianist exprimă, prin sunetele de pian, dispoziţia sa sufletească ; expresia sa este motorie şi constă într-o structură ritmică. Sunetele emise se organizează şi ele în spiritul auditorului într-o structură ritmică asemănătoare. Asemănarea stărilor sufleteşti se bazează pe asemănarea structurilor. Contagiunea şi înţelegerea afectivă se sprijină pe imitaţie, iar imitaţia afectivă, la rândul ei, nu e decât

o traducere a unei structuri motorii, expresive a unei persoane într-o structură senzorială a alteia, ambele structuri având acelaşi înţeles şi fiind legate în acelaşi mod cu afectele (pp. 89-90).

În felul acesta, noi traducem o stare sufletească a altuia, ajutându-ne de propriul nostru lexicon ; înţelesul, însă, este identic, deoarece între termenii lexiconului străin şi al nostru există o corespondenţă determinată şi, în cazul expresiilor afective, înnăscută.

Nu este greu de văzut asemănarea concepţiei lui Koffka din doctrina imitaţiei interioare a lui Lipps. Concepţia acestuia din urmă a fost transpusă de Koffka în limbajul şi terminologia psihologiei configuraţioniste.

Dacă explicaţia lui Koffka este justă, înţelegerea afectivă este solipsistă şi subiectivă ; eu nu leg de percepţia senzorială a expresiei afective străine decât propriile mele sentimente (proiectându-le apoi în afară ca aparţinând altora). Nimic nu ne garantează asemănarea stărilor psihice corespunzătoare expresiilor asemănătoare şi, chiar dacă ni le-ar garanta ceva, noi nu avem într-un caz de înţelegere afectivă decât două stări asemănătoare şi nu o singură stare care să reprezinte un act de înţelegere a altei stări străine.

B. Sentimentul ca trăire timică

1. Indiviziunea primitivă

a) *Cunoaşterea altora şi cunoaşterea naturii*. Atât teoria cunoştinţei cât şi psihologia s-au izbit totdeauna de dificultatea explicaţiei exterioritătii lumii externe şi a evidenţei realităţii din afară. Este oare lumea din afară o simplă proiecţie a elaborării noastre subiective, o simplă iluzie, un vis, o ficţiune ? Cum se rezolvă astăzi această problemă ?

În filosofie se bucura cândva de mare favoare ideea, care îşi are originea în magie : asemănătorul cunoaşte asemănătorul ; două obiecte de natură eterogenă nu pot avea nici un fel de contact între ele, şi, deci, nici contactul de natură gnoseologică nu este posibil între ele. Cunoştinţa se bazează pe legea asemănării dintre subiect şi obiect. Până nu demult, o percepţie nu era decât o recepţie a unor particule fine emanate de un obiect şi având forma obiectului. Astăzi, evident, nu se caută asemănarea dintre percepţie şi obiect, dintre imagine, sau gândire, şi realitate, dar se cere o corespondenţă între ele. Percepţia, imaginea, gândirea, sunt simboluri şi nu còpii ale realităţii. Dar simbolul este deja o abstracţie, de el este legat înţelesul abstract şi gândit. Ce este înţelesul concret ? El este o reacţie globală a organismului, adaptată la natura obiectului, la o situaţie. Într-un act unic de percepţie, sau în genere de conduită, avem acţiunea şi reacţiunea, activul şi pasivul, subiectul şi obiectul, eul şi noneul. Două aspecte antagoniste sunt legate indisolubil într-un singur act psihic : fizicul este atins de psihic şi psihicul de fizic. Situaţia şi subiectul perceptor, formează, după expresia lui Wallon, un tot indiviz, în care subiectul este o parte din situaţie, iar situaţia este actul psihic al subiectului. Această trăire indiviză stă la baza percepţiei şi alături sau dedesubtul conştiinţei relaţiei eu – obiect.

Între om şi natură se stabileşte o solidaritate strânsă, ce se înscrie în structura organismului, în funcţiile acestuia, care devin un fel de cunoştinţe apriori ale proprietăţilor naturii, ale însuşirilor generale şi principale ale mediului fizic înconjurător. Instinctele noastre nu sunt altceva decât anticipări asupra naturii 1ucrurilor, presimţiri, intuiţii ; în organismul nostru, în fiinţa noastră biologică sunt înscrise marile legi ale naturii ; le purtăm şi le trăim în noi. De aici vine evidenţa nezguduită, certitudinea existenţei lumii externe ; garantul acesteia nu este Dumnezeu, ci noi înşine, existenţa noastră proprie, dar nu o existenţă pasivă şi contemplativă, ci una activă ; sentimentul de realitate este un corelat al sentimentului de activitate. Aşa se explică de ce în stările de psihastenie, în momentele de oboseală şi epuizare a energiei, când nu ne putem opune lumii externe,

aceasta ne apare ca o fantomă, ca o ficţiune, ca un vis, ca ceva ireal. Janet spune că avem de-a face cu tulburarea funcţiei realului. Lumea mintală, simbolică, fără acţiune şi fără activitate, este o lume virtuală şi nu actuală.

De ce să nu concepem la fel şi raportul cu o persoană? Prin instinctele noastre sociale, noi suntem predestinaţi pentru mediul social, purtăm în noi, încă înainte de experienţă, conştiinţa surdă a acestei lumi. Într-adevăr, dacă ne-am închipui un Robinson care nu văzuse niciodată o fiinţă, ar trebui să admitem că el o presimte, o dată cu trăirea fiinţei sale proprii, că o trăieşte în general şi confuz în propriile sale tendinţe spre un semen al său. El o poartă în sine; strigătul lui de alarmă conţine ecoul unei replici, după cum replica expresivă cuprinde implicit înţelesul iniţial al atitudinii care a provocat-o.

Existenţa altora este trăită implicit în existenţa noastră proprie; sentimentul vidului, trăit în absenţa cuiva, este sentimentul existenţei altuia. Evidenţa existenţei străine stă în evidenţa propriei noastre existenţe, tot aşa după cum două greutăţi se condiţionează reciproc într-un echilibru.

Sentimentele sociale a doi oameni (în conduita lor socială), sunt realităţi complementare sau antagoniste şi formează un tot unitar şi dinamic. În sensul acesta trebuie să înţelegem afirmaţia lui Scheler, că evidenţa cu privire la existenţa lui „tu" are o bază intuitivă, iar aceasta constă într-o conştiinţă a vidului, adică „a nonexistenţei ocazionale a unei fiinţe veritabile, susceptibile de a deveni obiectul actelor emoţionale" (A, p. 343). În acest sens trebuie să înţelegem expresiile lui Wallon: „concordanţa de interese, expresii, ritmuri, gesturi", „înlănţuirea lor prin stimulaţii reciproce", „rezonanţă mutuală", „ansamblu psihodinamic", „implicaţie mutuală şi consubtanţială" şi multe altele (B, pp. 220 şi 252).

Deosebita sensibilitate a unor persoane cu privire la variaţiile cele mai mici ale situaţiilor sociale este caracterizată ca „tact", „simţ al situaţiilor", „bun simţ". Suntem în perfect acord cu I. Petrovici, că „bunul simţ lucrează de obicei cu lucrurile nedescompuse, cu totalităţi indivize". „Bunul simţ este totdeauna sintetic." „Cu cât chestiunea este mai complexă, bunul simţ va fi mai fecund şi iată cum el are un rol atât de frumos în viaţa socială, rămânând mai puţin important în domeniul abstracţiilor, ca de exemplu, în cercetările matematice" (pp. 112 şi 114).

Actul social, după definiţia lui Janet, este act de colaborare, în care o parte de acţiune este săvârşită de altul; acţiunea unuia nu se declanşează decât prin stimularea pornită de la o altă persoană. Aşa se explică de ce într-un înţeles social concret şi afectiv apare conştiinţa unui tot solidar (prin similaritate sau antagonism), a unui tot dinamic în care altul este trăit tot atât de intens ca şi propriul eu; eu şi altul sunt doi termeni complementari ai unei situaţii dinamice indivize.

Pentru a înţelege acest lucru nu avem nevoie de metafizică sau de parapsihologie, deşi „o comunicare directă a cunoştinţelor – cum spune G. Dumas – nu este o ipoteză complet lipsită de sens, dacă fenomenele de telepatie au vreo realitate" (p. 262). N-avem nevoie nici de entităţi care să explice raportul ontologic între fiinţe umane sau să ne lămurească substratul ontologic al cunoştinţei cum o face Scheler, ci vom reţine aspectul de solidaritate al angrenajului în care suntem prinşi; există, după expresia lui W. Stern, o convergenţă între mediu şi ereditate, între subiect şi obiect.

Tot în sensul acesta vorbeşte Scheler de o „conexiune supraempirică între ritmul vital al mamei şi acel al copilului". „Între ritmul, de pildă, după care sânul mamei se umple cu lapte, provocând nevoia de a-l evacua şi ritmul după care copilul este cuprins de foame, există desigur o adaptare, la fel ca şi între plăcerea satisfacţiei simţită de mamă din faptul de a oferi copilului sânul şi plăcerea acestuia de a suge." Între instinctul de alăptare al mamei şi „acela al foamei copilului există o corespondenţă care, în principiu, permite mamei să aibă intuiţia foamei copilului, după fazele sale ritmice" (A, p. 48), şi, am adăuga

noi, care permite copilului intuiţia sursei sale de alimentaţie. Această indiviziune dinamică şi sincretică este o trăire de natură afectivă şi anterioară scindării cognitive în eu – altul. Vom ilustra această afirmaţie prin câteva exemple.

b) Exemple. Din punct de vedere fenomenologic, toate concepţiile expuse conţin acelaşi adevăr : avem uneori conştiinţa că trăim stările sufleteşti ale altora, că simţim stările psihice observate în afară de noi, ca şi cum ar fi ale noastre, sau trăim în alţii propriile noastre sentimente şi dorinţe. Avem momente de identificare, de difuzare, de pierdere în alţii a conştiinţei eului sau de trăire a altora în noi.

Aceste fenomene nu sunt frecvente numai în stările de contemplaţie estetică sau în trăirile noastre practice şi normale, ci mai ales în stările de hipnoză, în multe boli mintale sau nervoase (mai ales isterice), la primitivi, la copii, în vise sau stări hipnagogice. Fabulistul a transpus introiecţiunea în fabula muştei la arat.

Dacă observăm bine pe copii până la vârsta de 3 ani, vom găsi toate variaţiile fenomenului descrise sub numele de empatie, contagiune afectivă sau simpatie. Analizele admirabile ale lui Wallon ne oferă multe exemple de acest tip. Vom găsi acolo pe copilul care oferă biscuiţi propriului său picior ; vom vedea pe un altul ridicând picioarele pe balcon pentru ca ele să privească lumea ; vom afla că mulţi copii au gesturi de a-şi rupe sau a-şi muşca degetele, atitudini pe care le găsim şi la idioţi care se lovesc sau se muşcă. Toate aceste exemple şi multe altele ne arată lipsa de diferenţiere la copil între corpul propriu şi lumea externă. Aceeaşi lipsă de diferenţiere o vom constata şi între conştiinţa corporală şi imaginea corpului. Vom găsi exemple când imaginile proprii sunt luate drept corpuri de persoane străine sau cazuri când corpul propriu este proiectat în afară, exteriorizat. Conştiinţa sau sentimentul prezenţei multilocale este o stare foarte frecventă la copil şi la animal.

În contemplaţie pură se produce un fel de uitare a eului şi o confundare cu trăirile altora. Wallon observă mina mulţumită a câinelui său, în timp ce tovarăşul acestuia este mângâiat ; fericirea câinelui alintat este cu atât mai mare, cu cât el este contemplat de un altul ; fenomen observat nu numai la animale, dar şi la copii şi la adulţi.

Cazuri de identificări şi de proiectări în afară a propriilor noastre dorinţe : un copil de un an şi două luni, auzind pe un alt copil ţipând, dă a înţelege mamei sale, apucând de haina sa la nivelul sânului, şi cu gestul de a-l oferi copilului, că acelui copil îi este foame (B, p. 237). Dorinţa lui de a mânca este proiectată în afară, în altul, şi încearcă să-l satisfacă pe acesta identificându-se cu mama sa. Un alt copil pedepseşte păpuşa pentru poznele de care s-a făcut vinovat el însuşi (C, p. 508), altul loveşte guvernanta şi declară că ea l-a lovit din răutate. Unii bolnavi, venind la doctor cu un însoţitor, sunt convinşi că ei aduc la consultaţie pe persoana care îi însoţeşte ; iluzia psihologică, comparată de Wallon cu aceea a navigatorului care vede malurile mării îndepărtându-se în timp ce vaporul se pune în mişcare ; formula, banalizată până la saţietate, a pasagerului care exclamă în momentul pornirii trenului : „gara pleacă, trenul rămâne ! ”.

Cazuri de introiecţiune : simulăm că o lovim pe bonă ; copilul, plângând, caută protecţia bonei. Copilul nefiind ameninţat, caută protecţia victimei.

Să asistăm la jocurile de-a ascunselea ; vom vedea copii care vor avea impresia că se ascund prin închiderea ochilor ; faptul de a nu vedea nu este diferenţiat, cu localizarea deosebită, de faptul de a nu fi văzut. Unii copii, travestiţi în scopul de a speria pe alţii, se sperie ei înşişi ; copilul, călare pe un băţ, e şi cal şi călăreţ în acelaşi timp ; lovindu-şi gleznele, el loveşte în cal.

Numeroasele cazuri patologice, ca delirul de persecuţie, delirurile de obiectivare a sentimentelor, convingerea bolnavilor că li se fură gândurile, că ideile lor pot fi citite în mintea lor de către oricine etc., ne oferă aceleaşi caractere.

Multe conduite, socotite normale, au în fond acelaşi mecanism : conduita de „a face pe struţul", tracurile de timiditate, în care ai conştiinţa că toată lumea ştie ce se petrece în sufletul tău şi altele.

În geloziile copiilor şi ale oamenilor maturi avem o trăire simultană, atât a aspectului contemplativ al situaţiei, cât şi a aspectului activ : simţim satisfacţie prin identificare cu acel care ne răpeşte bunul şi în acelaşi timp trăim suferinţa privaţiunii. Sadismul şi masochismul se întemeiază pe această confuzie a punctelor de vedere, al celui activ cu al celui care suferă acţiunea. Dar ne gândim şi la psihologia multor sinucigaşi care îşi plâng moartea înainte de a muri ; prin moartea lor, ei intenţionează să pedepsească pe cineva, îşi reprezintă suferinţele prietenilor ori ale familiei şi plâng compătimindu-se anticipat.

Doctorul Vigouroux şi doctorul Jaquelier, sub numele de contagiune mintală, au descris la adulţi fenomene analoage celor arătate mai sus. În opera lui Malebranche (*Recherche de la vérité*) este citat cazul unei fete care, văzând o hemoragie la piciorul cuiva, a simţit la piciorul său o puternică durere în acelaşi punct şi a trebuit să stea culcată. M-me de Sévigné scrie fiicei sale suferinde că „o doare pieptul fiicei sale" (Vigouroux şi Jaquelier, pp. 41-43).

c) *Interpretarea lui H. Wallon*. Toate exemplele enumerate ar evidenţia, după Wallon, un lucru : e vorba de fapte în legătură cu fenomenul conştiinţei de sine. Vedem încă o dată că a fi conştient de un fenomen şi a fi conştient de sine (cu localizarea unui fapt în sine sau în afară de eu) sunt două procese deosebite.

Eul se desprinde încet din situaţia sincretică ce caracterizează o percepţie primitivă. Corpul, ca şi eul nostru psihic, face parte la început dintr-un tot indivizibil ce depăşeşte realitatea corporală. Noi ne simţim o parte a unui tot, a unei „situaţii indivize", ce ne depăşeşte ; treptat, din acest tot începem să desprindem unele impresii, raportându-le la exterior şi opunându-le lor impresiile proprii, stările eului.

Wallon deosebeşte în dezvoltarea copilului trei stadii principale ale evoluţiei raporturilor sale afective sociale : primul stadiu, până la 6 luni, al mimetismului afectiv, al contagiunii afective ; copilul simte o dată cu alţii, după cum şi alţii trăiesc în el fără nici o deosebire. Stadiul al doilea, de la 6 luni, al simpatiei : aceasta nu presupune, cum zice Scheler, o distanţă fenomenologică între eu şi altul, ci reprezintă numai un început de diferenţiere, un sentiment de diferenţă, păstrând, totuşi, o mare doză de confuzie între eu şi altul. Ceea ce Wallon numeşte simpatie este la Scheler încă, contagiune, iar ceea ce Scheler numeşte simpatie este, după Wallon, altruism. Numai altruismul presupune o distincţie netă între eu şi altul, o delimitare precisă şi o consolidare a eului. Până la vârsta de 3 ani am avea fluctuaţie între eu şi altul : uneori sensibilitatea intero- şi proprioceptivă se subordonează celei exteroceptive, alteori impresiile externe ascultă de cele interne.

„Omul începe a exista – spune Wallon, ca o imagine a divinităţii al cărei centru este pretutindeni şi circumferinţa nicăieri. Numai după experienţe multiple el îşi circumscrie domeniul personalităţii sale şi opune lumii exterioare." Intuiţia autonomiei sale el nu o poate avea decât prin ridicarea sa deasupra spaţiului, sub forma unei noţiuni totdeauna identice cu ea însăşi. Dacă el se lasă cuprins de stările momentane ale sensibilităţii, căzând din această abstracţie supremă, conştiinţa se destinde în spaţiu, aparţine spaţiului ; distincţia între eu şi noneu se şterge. Cu ea dispare obiectivitatea lucrurilor, adică reprezentarea universului, care se afirmă oferindu-se şi opunându-se activităţii eului" (C, p. 516).

2. Proiecţie şi introiecţie

Fenomenul scindării progresive a trăirii iniţiale şi indivize în eu – noneu sau eu – altul este un proces intelectual de cunoştinţă. Pe lângă distanţa fenomenologică între subiectul

cunoscător şi obiect, ea mai implică şi un discernământ care are ca rezultat despărţirea elementelor subiective de cele obiective ; interpretarea cognitivă are efect dublu : obiectivarea prin proiectare în afară a elementelor considerate străine de noi şi subiectivarea prin introiectarea caracterelor socotite proprietatea noastră. Începuturile acestei despărţiri sunt anevoioase şi pline de erori. „În realitate – spune P. Andrei – toate fenomenele trăite de om sunt nişte complexe în care subiectivul şi obiectul se amestecă laolaltă şi numai analiza ştiinţifică le deosebeşte şi le separă" (p. 212).

Termenii eu – altul sunt corelativi şi se conturează treptat unul în funcţie de celălalt. Reacţia faţă de alţii se interiorizează în conduita faţă de noi înşine : ne comportăm faţă de noi în acelaşi fel cum ne comportăm faţă de alţii şi viceversa, reacţia faţă de propria noastră persoană se poate exterioriza sub forma unei reacţii faţă de alţii : ne comportăm faţă de alţii ca şi faţă de noi înşine (Baldwin, pp. 11-35).

Proiecţia şi introiecţia sunt procese intelectuale, sunt fenomene de credinţă ; confuziile, erorile, iluziile se explică prin identitatea de natură între introspecţie şi extrospecţie, precum şi prin influenţa sentimentului. Interpretată în felul acesta, teoria lui Scheler cu privire la identitatea dintre percepţia de sine şi percepţia altora, ni se pare exactă. Proiecţia implică cunoştinţă şi distanţă fenomenologică între eu şi obiect ; chiar dacă are la bază o trăire afectivă, proiecţia o depăşeşte pe aceasta prin crearea unei relaţii ; inteligenţa creează o distanţă între subiect şi obiect construind totodată, prin cunoştinţă, un pod peste prăpastia deschisă.

3. Sentiment şi cunoştinţă

Termenii de simpatie proiectivă sau de empatie, în înţeles de sentiment proiectat în afară, implică două fapte eterogene ; un fapt de trăire afectivă şi indiviză şi alt fapt, de relaţie, de gândire, de credinţă ; aceste două momente trebuie bine deosebite.

Sentimentele, în majoritatea lor, sunt trăiri timice, trăirea afectivă este expresia timică şi sincretică a raportului între obiect şi subiect, între altul şi eu sau între eu şi mine ; în sentiment eu trăiesc valoarea obiectului pentru mine ; înţelesul relaţional, intelectual, este dublat de un înţeles timic şi relaţional. Ceea ce trăim implicit într-un obiect, o dată cu caracterele sale exteroceptive, este valoarea lui. Este oare această valoare de natură pur subiectivă ? Ca trăire, ea este dincolo de subiectiv şi obiectiv, dar devenind obiect al conştiinţei noastre reflexive, ea se supune unui proces de disjuncţie ; ceea ce trăim ca plăcere sau durere depinde şi de natura obiectelor, astfel constituite încât ne provoacă un sentiment sau altul. Iată de ce şi calităţile afective, mai ales cele de plăcere şi neplăcere, sunt aproape tot atât de uşor obiectivate ca şi calităţile sensibile ale lucrurilor.

A vorbi despre obiect al empatiei sau al sentimentului este, în mod strict, aproape un nonsens, căci simpatia nu este proiectivă şi nici proiecţia nu este simpatetică, deşi aceste fenomene, în mod obişnuit, se întovărăşesc într-un singur act de sinteză specifică. Sentimentul este o trăire a unei varietăţi dinamice într-un sistem închis. Acest sistem este constituit sau din eu – mediu, sau din complexul interior al tendinţelor, în procesul lor de echilibrare internă. Numai printr-o violare a realităţii psihice şi prin întrebuinţarea limbajului intelectualist se poate vorbi despre obiectivitatea empatiei. Transcendenţa sentimentului sau a empatiei nu este de ordin cognitiv şi teoretic, ci de ordin practic, pragmatic.

Obiectivitatea timică este mult mai mică în raport cu obiectivitatea aspectului senzoriomotor sau relaţional ; valoarea obiectului nu stă în raport cu acţiunea noastră, care trebuie oricând să se modeleze după natura obiectului, ci în raport cu totalitatea psihică, variabilă de la un moment la altul, în raport cu tensiunea psihică, schimbătoare de la o clipă la alta, şi cu configuraţia totală ce imprimă stării psihice parţiale înţelesul său,

independent de excitaţiile externe. Iată de ce înţelesul afectiv, cu toată nota lui de obiectivitate, va fi privit ca un înţeles subiectiv : factorul subiectiv este aici dominant.

Ceea ce trăim implicit în sentiment, în empatie, sunt valorile lumii materiale şi psihice. Mediul fizic şi biologic ni se prezintă astfel sub formă de valori biologice, iar mediul social, uman, sub formă de valori sociale.

Sentimentul şi cunoştinţa ne apar ca două fapte psihice ireductibile şi eterogene ; primul este o trăire timică indiviză, irelaţională, al doilea este o relaţie neafectivă, cu distanţă fenomenologică între termeni.

Concluzii : cunoaşterea valorii şi trăirea ei ; introspecţie şi extrospecţie

Sentimentul, ca obiect de cunoaştere, este supus aceloraşi metode de investigaţie ca şi celelalte fapte psihice. Când cunoştinţa psihologică este însoţită de orice alt sentiment, în afară de cel intelectual, ea are toate şansele să capete o deformare subiectivă. Sentimentul în sine este o trăire a unei valori, care prin natura ei conţine ambele poluri extreme, unite într-un tot dinamic şi indiviz. În felul acesta, când este vorba de relaţii sociale, sentimentul nu este numai o pură trăire de sine, ci şi o trăire a altuia.

Sentimentele altora şi valorile pot fi cunoscute fără a fi trăite în noi sub o formă sau alta. Cunoaşterea este o conduită specială şi cu cât este mai intens trăită cu atât mai mult elimină din conştiinţă orice altă conduită. Trăirea unei valori are importanţă fundamentală pentru conduita noastră ; a trăi o valoare estetică este altceva decât a o gândi şi a o cunoaşte ; trăirea estetică este o conduită estetică, pe când cunoaşterea, explicaţia sau analiza intelectuală a aceleiaşi opere este o conduită teoretică, ştiinţifică.

În mod obişnuit, se produc stări în care două conduite de natură diferită încearcă să se armonizeze într-o nouă sinteză. Acest lucru se produce, de pildă, în cazul când emoţia estetică este însoţită de reflecţie asupra formei, tehnicii întrebuinţate. Tudor Vianu a exprimat în mod admirabil această idee, vorbind despre „dublul sentiment al identităţii şi eterogeniei". „Arta pare a fi într-adevăr obiectul unei unificări afective şi al unei distanţări cognitive". Există un contrast al atitudinilor „dintre care una tinde către identificare afectivă şi cealaltă către menţinerea distanţei cognitive" (pp. 117-119).

Aprecierea, judecata de valoare, este un compromis între amândouă. Calităţile timice se simbolizează treptat în noţiuni şi judecăţi de valoare, obiectivându-se, socializându-se. Trăirea de valoare devine obiect al unei judecăţi, al unei cunoştinţe. Valoarea nu mai este privită în raport cu un singur individ, ci în raport cu o structură socială, cu un complex de relaţii, norme şi valori. Valoarea egocentrică se transformă în una sociocentrică. Definiţia înţelesului la Spranger, ca rezultând din raportarea acţiunii la un complex sau o structură de valoare, este o definiţie a unui înţeles timic abstract, intelectual.

Poţi face estetică ştiinţifică fără să fi trăit vreodată emoţia estetică sau fără să fi creat opere de artă ; sunt posibile emoţii estetice profunde fără cunoaşterea tehnicii artistice, nu poţi fi, însă, un bun critic de artă fără sensibilitate şi cultură estetică. A trăi o valoare este altceva decât a o explica şi altceva decât a o aprecia în forma unei judecăţi de valoare. Noi putem face ştiinţa valorilor estetice, morale, religioase etc. fără să fi trăit aceste valori, dar nu putem săvârşi niciodată acţiuni morale, acte religioase sau opere de artă fără să fi trăit sentimente morale, religioase sau estetice. Atitudinea teoretică, ştiinţifică, implică, drept condiţie necesară, sentimentul intelectual ; ea se poate îndrepta asupra tuturor valorilor umane sociale sau individuale. Orice valoare poate fi gândită, cunoscută, explicată, fără participarea sentimentului şi fără introspecţie ; nici o conduită, însă, nu este posibilă fără

sentiment, fără trăirea unei valori. Cunoaşterea eului străin este întovărăşită de trăirea unei valori cognitive ; a trăi pe altul înseamnă a te afla cu el într-un raport dinamic şi afectiv, pe planul unei conduite practice. A avea simpatie faţă de cineva înseamnă a-l simţi ca o valoare estetică etc. Dacă, în înţelegerea naturii anorganice, biologice şi psihice, transpunerea afectivă aduce cu sine o personificare sau o antropomorfizare poetică, trăirea simpatetică devine indispensabilă, o necesitate imperioasă, când este vorba de pregătirea acţiunii noastre în mediul psihic. Pentru a lucra şi a modifica natura fizică nu este nevoie să-i atribuim o subiectivitate : când, însă, acţiunea noastră este îndreptată spre lumea psihică, se cere o proiectare în afară a fiinţei noastre morale, o trăire adâncă şi solidară prin care ieşim din cadrele egoismului nostru îngust, realizând astfel o transcendenţă practică şi morală. Dar pentru a ne ridica deasupra unei stări de contagiune afectivă pură, noi trebuie să păstrăm distanţa fenomenologică necesară unei acţiuni eficace. Natura şi condiţiile unui asemenea act constituie, însă, o altă problemă, deosebită de cea tratată aici.

Dispariţia sentimentului atrage după sine desfiinţarea lumii valorilor, căci lumea o creăm prin conduita noastră, iar sensul conduitei rezidă în sensul timic al sentimentului. Aceasta nu înseamnă că valoarea este cunoscută prin sentiment, ci înseamnă că valoarea constă într-o trăire afectivă, iar sentimentul este o trăire a unei valori. Valoarea este trăită în sentiment, dar cunoscută numai prin inteligenţă. O acţiune izvorăşte din sentiment, din trăire a unei valori şi niciodată dintr-o stare pură de cunoştinţă. Gândirea, fiind şi ea o conduită, este îndemnată şi susţinută de sentiment.

Valorile nu se alterează oare devenind obiecte de cunoaştere ? Devenind valori ştiinţifice, ele îşi schimbă înţelesul lor timic pentru subiectul cercetător ; devenind, însă, note de cunoaştere, ele se transpun de pe planul trăirii pe planul intelectual, de cunoaştere. Imaginea unui obiect material nu este o copie, reproducere sau dedublare, ci o schemă simbolică a acestuia ; tot astfel, cunoaşterea unei opere de artă nu este decât un simbol, o religie ; o valoare-trăire s-a transformat în valoare-obiect de cunoaştere. Simbolul intelectual nu-şi pierde rolul său de simbol, adică de semn al unei valori, al unei trăiri ; de aceea, alterarea valorii nu-i decât aparenţă, atât timp cât cunoştinţa se supune unui efort continuu de a se plia, de a se modela, cât mai mult şi mai fidel, după natura valorii, după specificul trăirii acesteia.

Trăirea valorii poate deveni utilă numai ca mijloc auxiliar în cunoaşterea valorilor obiective, ca mostră proprie a trăirilor altora, ca exemplar individual şi propriu al unei valori obiective şi comune unui grup social ; asupra acestui model propriu, însă, trebuie să se efectueze acelaşi travaliu ştiinţific, ca şi asupra manifestărilor exterioare ale valorilor sociale. Numai în felul acesta trăirea ne poate ajuta, fără a fi, însă, indispensabilă, în procesul de cunoaştere a eului străin şi a valorilor exterioare de sufletul nostru. Aceasta nu înseamnă că realitatea psihologică sau valoarea s-ar degrada până la nivelul unui obiect fizic, metodele spiritului reducându-se, în felul acesta, la metodele naturii fizice ; ierarhia treptelor de evoluţie şi a naturii fenomenelor rămâne intactă, păstrând, totodată, imperativul obiectivităţii permanente, realizate numai prin cunoaştere intelectuală.

Trăirea este altceva decât introspecţia ; Dilthey a arătat foarte bine că trăirea încă nu este înţelegere. Se poate spune pe drept cuvânt despre conştiinţa de sine că ea este „aspectul obiectiv al vieţii noastre psihice" (Ralea, p. 257) ; ea nu este decât reflecţie, cunoştinţă, credinţă îndreptată spre propriile noastre conţinuturi sufleteşti. În felul acesta, introspecţia nu diferă în natura ei de observaţia psihologică externă, de relaţia socială interindividuală (v. Guillaume, P., Claparède, E., şi Chastaing, M.).

Am văzut că, în mod obişnuit, în cunoaşterea psihologică empirică, introspecţia fuzionează în mod intim cu extrospecţia, credinţa despre eu participă la credinţa despre altul ; aşa se explică deformările şi imperfecţiunile cunoaşterii altora ; de aceea cunoaşterea

psihologică tinde, în măsura posibilă, să depăşească introspecţia, s-o ocolească, prin metode obiective care exclud reacţiile noastre faţă de propria noastră persoană.

Prin trăire ni se oferă izvoare de fapte psihice proprii, modele de fenomene sufleteşti originale, iar prin introspecţie obţinem modele de interpretare individuală. Cele dintâi, însă, trebuie prelucrate, ca şi materialul psihic străin, iar introspecţia, spre a deveni obiectivă, spre a dobândi o mai mare validitate, trebuie confruntată cu observaţia externă şi socială.

Se înţelege uşor de ce individul nu este o monadă izolată, iar lumea din afară o proiecţie fictivă sau un miraj solipsist : raporturile interindividuale se interiorizează ; adultul normal este constrâns de către societate prin intermediul „conştiinţei morale" ; barierele externe devin cu timpul interne ; pedepsele şi rezistenţele sociale se transformă în inhibiţii morale şi „mustrări de conştiinţă" ; conflictele sociale devin conflicte ale conştiinţei individuale. Astfel, societatea devine prezentă în noi, iar introspecţia reprezintă posibilitatea de înţelegere a eului străin. Prezenţa pentru mine a unei persoane se deplasează de pe planul motor şi extern pe un plan mintal şi intern. Din „câmpul" dinamic primitiv, în care reacţiile interindividuale formau un tot indisolubil, se dezvoltă şi se diferenţiază comportări delicate şi complicate : conştiinţa de comportare proprie faţă de mine însumi sau faţă de altul, conştiinţa de comportarea altuia faţă de mine, faţă de sine sau faţă de conduita (părerea, aprecierea, ideea) mea faţă de mine (sau faţă de altul) etc. (v. Stoltenberg, A, B, şi C).

Se explică iluziile empatiei : conduita mea faţă de mine însumi se confundă uşor cu conduita altuia faţă de sine (sau faţă de mine sau faţă de altul) ; tristeţea mea o văd nu numai pe feţele altora, dar şi în natura neînsufleţită.

Observaţia externă se explică mai uşor în domeniul acelor fapte sufleteşti ce se desfăşoară mai mult pe planul de activitate motorie sau mintală ; în ceea ce priveşte, însă, sentimentul, metodele obiective încă nu au pătruns prea departe tocmai prin faptul că între trăire, pe de o parte, şi interpretare sau exteriorizare, pe de altă parte, există o distanţă apreciabilă şi un spaţiu pluridimensional de căi de interpretare. Iată de ce analiza sentimentelor mai păstrează încă ceva din arta moraliştilor de la altădată. Văd o persoană dând ajutor unui cerşetor ; care este sentimentul ce stă la baza acestui act ? Vanitate, egoism, caritate, superstiţie, milă, religiozitate ? Cel mai uşor ne-ar putea spune însăşi persoana care a întins săracului moneda ; dar cine ne poate asigura că ea nu se înşală asupra propriilor sale sentimente ? Pentru a fi cunoscută, trăirea ei trebuie să devină obiect de reflecţie şi de investigaţie ştiinţifică, singura în stare să ne-o traducă în mod adecvat în scheme şi abstracţii mintale.

Psihologia obiectivă de astăzi nu înlătură introspecţia, ci o consideră pe aceasta ca o conduită. Concluzia la care ajungem nu este de îndepărtare a introspecţiei în întregimea ei şi deci de neglijare a autoobservaţiei. Datele introspective ale altora devin material de interpretare şi de observaţie externă, în acelaşi fel ca şi orice conduită externă, iar înţelegerea acestor date nu necesită din partea psihologului însuşi nici un act de judecată analogică şi introspectivă. A scădea valoarea autointrospecţiei în cunoaşterea psihicului altora nu înseamnă a deprecia eterointrospecţia sistematică şi metodică. Metoda introspecţiei experimentale a şcolii din Paris şi a şcolii din Würzburg îşi păstrează drepturile ei câştigate.

Sub raportul întinderii, introspecţia reprezintă faţă de metoda extrospectivă şi experimentală, ceea ce experienţa sau o interpretare singulară este faţă de o interpretare socială şi multilaterală ; sub aspectul calitativ, raportul dintre ele este ceea ce pentru ştiinţele fizice ar fi examinarea gradului de temperatură cu mâna faţă de măsurarea cu termometrul. Introspecţia poate să fie justă, dar este mai puţin sigură ; ea poate să fie precisă, dar nu este demonstrabilă ; ea este utilă, rămânând, totuşi, individuală.

CONSIDERAŢII CU PRIVIRE LA ÎNVĂŢAREA AFECTIVĂ

1. Spre o psihologie pedagogică a adultului

Ne aflăm în faza de elaborare a unei pedagogii a adultului, a unei ramuri pedagogice noi, indisolubil legate de psihologie. Ne-ar putea obiecta cineva că asemenea ramură ar fi deja constituită şi poartă chiar o denumire aparte, de „andragogie". Unii ne-ar putea invita chiar la o perspectivă istorică, spre trecutul mai îndepărtat, cunoscut ca iluminism sau, la noi, ca poporanism.

Trebuie să recunoaştem, totuşi, că astăzi nu se poate vorbi încă de o ştiinţă a educaţiei adultului. În răspunsul la întrebarea: „Cum poate ajuta psihologia la cultivarea adultului?", după Wolfgang Scheibe, „literatura psihologică, ca şi cea pedagogică, ne dezamăgeşte"; problema a fost luată în consideraţie de psihologie (p. 358).

S-au dat şi explicaţii acestei întârzieri. S-a spus, de exemplu, că problema educaţiei adultului nu se poate pune decât dacă există certitudinea educabilităţii acestuia. Copilul şi tânărul se află în devenire, iar educatorul are menirea de a ajuta la dezvoltarea tinerei generaţii, în timp ce adultul este o fiinţă finită „formată", impermeabilă la o influenţă educativă. Asemenea poziţie categorică s-a dovedit eronată.

Este clar că psihopedagogia adultului nu poate fi o simplă generalizare a cunoştinţelor psihologice despre elev sau student.

Cu toate asemănările ce se pot desprinde din comparaţia dintre formarea tinerei generaţii şi a adultului, deosebirile esenţiale impun rezolvarea în mod ştiinţific a unei serii de noi probleme, ca educabilitatea adultului şi psihologia acestuia, problema conţinutului în domeniul instrucţiei şi educaţiei omului, precum şi aceea a metodelor adecvate acestui scop, o dată cu preocuparea de a forma educatori înzestraţi cu cunoştinţe şi aptitudini potrivite acestei noi misiuni culturale.

2. Înţelesul de învăţare afectivă

a) Psihopedagogia. Chiar dacă am admite existenţa unei psihologii pedagogice a adultului, această disciplină nu ne poate satisface pe deplin. Şi iată de ce. Multă vreme instrucţia şi educaţia au avut – şi mai păstrează încă într-o oarecare măsură – un caracter intelectualist. Influenţa asupra tinerei generaţii se exercită încă cu predilecţie de sus în jos, prin dezvoltarea inteligenţei şi dobândirea de cunoştinţe. Capitolele despre formarea sentimentelor şi a voinţei, a caracterului şi personalităţii poartă încă o amprentă intelectualistă, formală şi empirică sau numai normativă. Noua orientare a psihologiei pedagogice, a acţiunii instructiv-educative, constă în cuprinderea omului întreg, a întregii personalităţi a acestuia (v. Fr. Winnenfeld, p. 93). Psihologiei pedagogice parţiale, înguste, intelectualiste

i se opune astăzi tendinţa de a se constitui o ştiinţă integrală, comprehensivă; aspectului static i se opune nota dinamică. Dacă înainte psihopedagogul era preocupat mai ales de rezultatele obţinute, de efectele metodelor folosite şi era mulţumit cu enunţarea normelor, astăzi cercetarea adânceşte procesul însuşi de transformare a omului, ţintind spre elaborarea legilor acestor transformări, sondând adâncurile personalităţii umane.

Noua orientare a psihologiei pedagogice a impus o nouă noţiune, ciudată la primul contact intelectual cu ea: *învăţarea afectivă*. Termenul poate fi întâlnit ca titlu al unui capitol din *Psihologia educaţională* a lui Smith şi Hudgings (pp. 464-505). Ne-am obişnuit ca prin învăţare să înţelegem un proces de modificare a conduitei provocat de noi asociaţii şi relaţii intelectuale, efectuat prin participarea activă a memoriei, atenţiei, gândirii şi imaginaţiei. Dacă deschidem unul din noile vocabulare de psihopedagogie, ca acela al lui Robert Lafon, vom găsi acolo, la termenul „învăţare", enumerate procedeele prin care se efectuează actul de învăţare şi anume: atenţia, percepţia (înlocuită uneori de imaginaţie), asociaţia cu intervenţia memoriei şi, în fine, operaţiile mintale (p. 47). Este adevărat că mai departe, printre *condiţiile* care permit învăţarea, figurează alături de maturizare, *motivaţia*, interesul. Ne întrebăm, în mod legitim, de ce motivaţia şi interesul ar reprezenta simple condiţii, deşi importante, dar *exterioare* actului însuşi de învăţare? Este vădită separaţia dintre operaţiile intelectuale, de cunoaştere, sau cele motorii şi terenul afectiv, de apreciere, aspiraţie, năzuinţă, interes.

Astăzi, ponderea influenţei instructiv-educative s-a deplasat spre straturile mai adânci, afective, ale personalităţii, spre regiunile mai greu de sesizat şi de tradus în termeni verbali şi ştiinţifici. Psihologii şi pedagogii îşi dau seama că nu este posibilă asimilarea autentică şi durabilă a cunoştinţelor fără adeziunea de natură afectivă din partea subiectului, fără o deplasare a echilibrului psihic al acestuia; nu există activitate intelectuală, de învăţare, fără interes, fără motivaţie adâncă şi susţinută. Personalitatea nu se limitează la înregistrarea pasivă a unor cunoştinţe sau norme de conduită; ea se constituie într-un profil pregnant şi conturat, elaborat, de convingeri, atitudini şi obişnuinţe; acestea exprimă *adeziunea* personalităţii la valorile spirituale transmise prin educaţie.

Iată, deci, un nou înţeles al actului de învăţare, înţeles în care – după părerea lui David H. Russel – intră atitudinile, interesele, sentimentele, aprecierile, motivele, gusturile (Smith, L. şi Hudgins, B, pp. 464-505). În felul acesta, se impune lărgirea orizontului de învăţare, a lumii conceptuale, logice şi pur intelectuale prin ştiinţa formării, învăţarea unor atitudini faţă de: sine, alţii, şcoală, muncă, familie, societate şi altele. Se înţelege că această latură, afectivă a personalităţii este organic legată de activitatea intelectuală. Important este faptul că studiul acestui pol al personalităţii dezvăluie legi noi în formarea acesteia şi duce, implicit, spre metode şi măsuri noi în educarea omului.

O dată cu proprietăţile lucrurilor şi relaţiilor fenomenelor între ele şi noi, învăţăm şi *valoarea* pe care o reprezintă ele pentru existenţa umană în general şi pentru cea individuală în special. Procesul de integrare a omului în natură şi societate este şi un proces afectiv, de satisfacţie. O serie de ştiinţe – normative sau explicative – caută să determine şi să explice relaţiile normale şi superioare de adaptare a omului, adică ne învaţă ceea ce merită să fie iubit, admirat, dorit şi ceea ce nu este demn de respect, admiraţie şi iubire. Dezvoltarea omului, procesul de spiritualizare a acestuia nu se poate efectua numai prin constatarea şi înregistrarea intelectuală, prin stabilirea unor relaţii abstracte şi reci între un fenomen şi valoarea lui, fără o adeziune, o trăire afectivă a valorii respective. Fără această latură a învăţării rămânem la formula lui Ovidiu: *Video meliora proboque, deteriora sequor*. O situaţie tristă, dacă nu chiar dezastruoasă: să vezi binele, să-l aprobi şi să urmezi totuşi răul. Modul de a concepe învăţarea se integrează în ceea ce înţelegem noi prin „arta de a

trăi" (v. A. Maurois), arta de a deveni mulţumit, arta de a ne integra în lumea valorilor spirituale ale omenirii ; *nu* numai *ştiinţa* a ceea ce este adevărat, bine şi frumos, ci şi *puterea* de a realiza valorile supreme ale umanităţii.

b) Psihologia generală. Noua orientare a psihologiei pedagogice este strâns legată de noile căi de cercetare ale psihologiei generale. Se ştie cât de puţin spaţiu ocupă capitolul personalităţii şi afectivităţii în tratatele de psihologie de odinioară. Capitolul „Voinţa" conţinea o descriere destul de sumară, schematică, abstractă şi filosofică (în cazul când nu era o descriere fiziologică a reacţiilor musculare sau o incursiune în domeniul instinctelor şi necesităţilor) a actului voluntar. Astăzi, studiile consacrate personalităţii sau afectivităţii depăşesc ca volum tratatele de psihologie generală, iar problema motivaţiei ocupă un loc central în aceste tratate.

În analiza conştiinţei, a fenomenului psihic, îşi face tot mai mult loc distincţia între polul afectiv, subiectiv, şi cel intelectual, obiectiv, al înţelesului. În lucrarea sa *Problemele dezvoltării psihicului*, A. Leontiev face deosebirea dintre sens şi semnificaţie (pp. 322-324 şi 327-330). Într-un studiu anterior celui citat, „Caracterele afectivităţii" (pp. 185-218) facem o distincţie similară între caracterul timetic, valoric, afectiv şi subiectiv al înţelesului şi cel obiectiv, logic, intelectual. Dacă polul afectiv reprezintă ponderea intereselor şi necesităţilor individului, dezvăluite mai ales în raporturile directe dintre individ şi situaţie, aspectul intelectual traduce semnificaţia situaţiei, care reflectă mai ales relaţiile obiectelor între ele în cadrul relaţiei subiect – situaţie.

Distincţia făcută impune o revizuire a relaţiilor stabilite de psihologia clasică între afectivitate şi intelect şi duce spre o nouă orientare şi noi măsuri practice în diferitele domenii de activitate umană, socială.

Merită amintită contribuţia lui Pierre Janet în privinţa înţelegerii rolului afectivităţii. Sentimentele, după el, reprezintă germeni ai personalităţii şi primele moduri de autoreglare a individului. Astfel, este părăsită concepţia clasică a unui sentiment-oglindă pasivă a gradului de ajustare a individului la mediu, spre a adopta un nou înţeles, dinamic, activ al sentimentelor, ca *funcţie de reglare a conduitei*. Acest mod de a vedea l-am împărtăşit şi noi în studiul „Funcţia afectivităţii" (pp. 167-184). Nu putem neglija nici contribuţia şcolii psihologice gruzine în analiza atitudinii, a *set*-ului (*ustanovka*). De asemenea, este recunoscută astăzi în psiholingvistică importanţa aspectului afectiv al cuvântului.

c) Psihologia patologică. Este interesant de notat aceeaşi orientare spre explorarea adâncurilor afective ale personalităţii şi în domeniul psihologiei patologice. Psihologia modernă a părăsit împărţirea clasică şi analitică a tulburărilor psihice : în senzoriale, perceptive, de atenţie, de memorie, de gândire etc., tratându-le ca forme de dezorganizare a personalităţii. Chiar dacă am face abstracţie de psihanaliză, de psihologia numită „abisală", rămân multe metode contemporane de psihoterapie care vizează transformarea „deprinderilor afective" (v. Guy Palmade, p. 96), reeducarea sau reînvăţarea afectivă a pacientului. Scopul terapeutului este abolirea automatismelor şi habitudinilor afective morbide şi crearea de noi habitudini afective, de noi atitudini. Printre caracteristicile psihopatologiei contemporane, Eugène Minkowski remarcă „apariţia psihopatologiei afective" şi elaborarea de noi noţiuni centrate nu asupra funcţiilor izolate, ci „asupra persoanei întregi în relaţiile sale cu realitatea ambiantă" (Palmade, p. 65).

d) Psihologia socială şi sociologia. Acelaşi sens îl are şi orientarea sociometrică : determinarea relaţiilor de afinitate, repulsie sau indiferenţă dintre membrii unui grup social. Se acordă o deosebită importanţă, în explicaţia eficienţei în munca unui grup, relaţiilor afective ale membrilor în interiorul grupului şi relaţiilor dintre grup şi liderul acestuia. Echilibrul afectiv, dinamic, atitudinile şi motivaţia subiectului din grup ocupă primul pas în cercetările sociologiei şi psihologiei sociale contemporane.

Spre a ne limita numai la o sursă sociologică de informaţie, legată de problema noastră, citǎm din cuprinsul *Revistei de învăţământ superior* franceze (*Sociologia*), din 1965, nr. 1-2, câteva din titlurile articolelor: „Sociologia comunicărilor de masă", „Probleme actuale ale sociologiei răgazului", „Sociologia rurală", „Sociologia industrială", „Sociologia cunoaşterii".

O importantă contribuţie la cunoaşterea şi la pedagogia adultului a adus-o la noi şcoala sociologică a lui D. Gusti. În educaţia adultului la sate merită atenţie metodele folosite şi rezultatele obţinute la căminul cultural din Ungureni. Acest cămin, înfiinţat de prof. E. Neculau în 1927, a fost transformat, în 1934, în universitate populară; în această calitate a funcţionat, condus de E. Neculau, până în anul 1948. Activitatea acestei instituţii a dat roade valoroase şi a fost apreciată de numeroşi oameni de cultură din ţara noastră. Scriitorul nostru Mihail Sadoveanu a scris pagini elogioase în legătură cu activitatea acestei instituţii (*Opere*, vol. XX).

e) Logica. Nici logicianul nu rămâne indiferent la noul curent produs în ştiinţele învecinate. Alături de analiza actului de argumentare logică, formală, logicianul acordă mare atenţie existenţei unei alte forme de dialog interuman: persuasiunii.

În volumul apărut ca omagiu adus operei lui Ch. Perelman, o serie de studii scot în evidenţă deosebirea şi unitatea în acelaşi timp între fapt şi valoare, starea de fapt şi starea de drept, judecăţile de realitate şi judecăţile de valoare, importanţa formei stilistice, lingvistice în retorică (v. L. Olbrechts-Tyteca). H.W. Johnstone aduce în discuţie „argumentele fără fază" (p. 38). Nynfa Bosco separă principiile de tehnicitate de altele în care domină subiectivitatea, emoţia, valorile şi calificările etice; primatul axiologic reflectă nevoia ca anumite valori să fie iubite, alese, apărate. Éduard Nicol subliniază deosebirea dintre episteme şi doxa. „Orice argumentare – spune el – îşi propune adeziunea spiritelor", „existenţa unui contact intelectual" între doi „interlocutori" (p. 66). Paul Cochet deosebeşte „sensul" de „adevăr" şi discută aspectul „emotivismului", „psihologismului", „atitudinalismului" şi „imperativismului" în teoria argumentării. Maurice-Jean Lefebvre separă obiectul cunoaşterii de obiectul înţelegerii, al comprehensiunii. Spre a încheia şirul, mult mai bogat decât am arătat mai sus, de forme prin care gândirea formală se leagă de sensurile afective, citǎm pe Robert T. Oliver, autor al lucrării *Psihologia limbajului persuasiv* (1942, 1957). Acesta stăruie asupra deosebirii dintre gândire, limbaj scris şi cuvânt oral. Acesta din urmă, având caracterul cel mai social, de dialog, este orientat mai mult spre căutarea căilor prin care o inteligenţă poate afecta pe alta. Dacă filosofia, după părerea lui Oliver, îşi pune întrebarea: „Cum putem cunoaşte ceea ce există?", persuasiunea este condusă de întrebarea: „Cum putem face ceea ce trebuie făcut?" (p. 579).

Apariţia noii orientări în diferitele ramuri ale psihologiei şi în ştiinţele înrudite cu ea, în sensul de a acorda mai multă pondere factorilor proveniţi din straturile afective mai adânci ale personalităţii nu trebuie confundată cu curentele biologice (sau biologizante) în explicaţia psihicului, un mod de a reduce superiorul la inferior. Explicaţiile aduse comportării prin motive mai adânci, ca şi învăţarea afectivă, reprezintă o completare necesară a influenţelor exercitate „de sus". În fond, aceste două direcţii de determinare, „de sus în jos" şi „de jos în sus", reprezintă o interdependenţă dialectică, o unitate a contrariilor pe plan vertical. Spre a înţelege mai bine acest mod de interdependenţă şi actul de învăţare afectivă la adult este necesar să aruncăm o privire asupra personalităţii adultului.

3. De la copil la adult

Se spune că în copil se întrevede viitorul adult. Părerea, cândva destul de răspândită, că individualitatea copilului nu este decât a unui adult în miniatură suprimă cu desăvârşire rolul mediului în dezvoltarea omului. Dar nici concepţia contrară, după care omul nu este

decât o rezultantă a influenţelor din afară nu poate fi admisă. Oricât de variate ar fi influenţele mediului, nu se poate renunţa cu desăvârşire la orice încercare de prognoză în dezvoltarea personalităţii. De aceea, se poate afirma că şi adultul este, într-o măsură, purtătorul copilăriei sale. În afară, desigur, de factorul ereditar şi de influenţele mediului, factorul personal se impune din ce în ce mai mult cu înaintarea în vârstă.

Problema se pune: în ce măsură maturizarea, înaintarea în vârstă, este însoţită de reducerea plasticităţii, educabilităţii omului? Întrebarea este deosebit de gravă, fiindcă de răspunsul dat depinde decizia cu privire la intervenţia educatorului, a societăţii, în activitatea adultului; de răspunsul la întrebarea pusă depinde existenţa psihopedagogiei adultului.

Răspunsul nu este uşor, fiindcă trebuie să recunoaştem că, în toată dezvoltarea psihologiei personalităţii, nu există încă o cercetare temeinică, satisfăcătoare, cu caracter ontogenetic, cu privire la specificul psihologiei adultului. În genere, psihologia genetică sfârşeşte cu adolescenţa, în pragul tinereţii şi al vârstei adultului. Care este fizionomia particulară şi diferenţială a adultului? Se poate considera oare ca finită curba dezvoltării omului, o dată acesta fiind trecut de linia care îl separă de adolescenţă sau de tinereţe? Să aruncăm o privire sumară asupra principalelor etape de transformare a personalităţii umane.

De la distanţă de peste două milenii ne vine un mesaj al înţelepciunii budiste: „Cel mai mare dintre cuceritori este acela care ştie să se cucerească pe sine însuşi". Este adevărat: omul nu este un simplu produs al unor forţe anonime, externe sau interne; el este în mare – şi în cea mai importantă măsură – opera voinţei sale proprii. La cadrele tiparelor biologice, pe fondul şi urzeala matriţei ereditare, se conturează şi se diferenţiază treptat modele sugerate de familie, apoi de şcoală, spre a se ajunge la acele permanenţe personale pe fond naţional, la acele sisteme dinamice şi organizate prin care se asigură echilibrul durabil, integrarea unică şi creatoare a individului în societate.

Acest proces de cristalizare şi transfigurare continuă a personalităţii începe printr-o scindare a realităţii primare şi indivize în două lumi distincte: subiect – obiect, eu – altul. Conştiinţa se centrează la început cu toate interesele ei asupra acestei noi fiinţe psihice – eul. Este prima formă de egocentrism, născută şi afirmată în jurul vârstei de 3 ani.

Decentrarea, adică deplasarea centrului de gravitaţie a eului şi integrarea acestei noi fiinţe în grupul familial se efectuează mai ales prin imitaţie şi prin echilibrare între supunerea copilului şi autoritatea părintească. Este prima fază, a făuririi modelelor pe plan vertical, ierarhic, a idealizării şi cristalizării eului infantil. Norma şi regula se infiltrează în conştiinţă prin comunitatea afectivă a familiei, prin identificarea copilului cu modelul ideal părintesc.

Intrarea în şcoală lărgeşte în mod considerabil dimensiunea orizontală a eului, suscitând noi interese şi atitudini prin comparaţie cu alţi copii, de aceeaşi vârstă. De la regula de conduită ludică, de la prescripţiile de joc, se trece la norma de conduită reală, la efort de acomodare practică, la reguli de muncă şcolară. Prin situarea eului într-un nou context social, de grup, eul devine persoană; prin efortul de a se integra într-un nou statut, eul dobândeşte trăsături noi, de stil personal. Luchi din nuvela Otiliei Cazimir (*A murit Luchi*) se transformă într-un personaj: Casian Alexandra, elevă din clasa I a unui anumit liceu, cu anumite drepturi şi obligaţii, ocupând un anumit loc în bancă, alături de anumite colege, în faţa unei profesoare. Locul preferenţial dintr-un climat afectiv familial cedează în faţa unui alt loc ce trebuie cucerit pe bază de criterii obiective de randament şi conduită şcolară. Afecţiunii părinteşti îi succede imparţialitatea profesorului, înţelegerea acestuia, plină de tact şi iubire pedagogică, egală faţă de toţi elevii. Astfel, apare un nou personaj – elevul, într-un nou context social, pe baza egalităţii de drepturi şi datorii cu alţii.

Urmează o nouă metamorfoză, un grad superior de cristalizare a personalităţii, etapa adolescenţei. Ea este precedată de o dezvoltare, pe plan intelectual, a gândirii de la forma intuitivă spre una abstractă, logică şi care începe de la 11 ani. Germenii ei se manifestă încă

de la 9-10 ani, pe plan de acţiune, prin interesul copilului îndreptat spre lumea aventurilor, prin constituire de grupuri, a căror coeziune se învăluie în taină şi este cultivată într-o atmosferă de „coduri secrete" ; este vârsta camaraderiei.

Gândirea a descoperit arta de a se ascunde de privirea celor dinafară. Interiorizarea eului începe prin a fi gregară. Acest teren este deopotrivă de favorabil apariţiei actelor de eroism, cât şi devierilor spre delincvenţă.

Nu trebuie să uităm că sentimentul de grup se făureşte simultan cu diferenţierea sexelor, cu distanţarea dintre băieţi şi fete : între 9 şi 13 ani, băieţii se apropie mai mult între ei, iar fetele între ele. Izolarea sexelor în această perioadă ia forme de înstrăinare mutuală şi uneori de conflict şi ostilitate ; apropierea urmează din nou, pe alt plan, calitativ deosebit, în perioada adolescenţei. Conştiinţa de sine ne surprinde printr-o nouă rezonanţă ; eul apare într-o nouă postură, dictată de apartenenţa de sex. Se începe prin trăirea contrastelor şi se continuă prin aspiraţia spre armonie, spre poezia şi freamătul primei iubiri.

Detaşarea de grup şi gravitaţia spre o lume mai personală, independentă şi autonomă începe cu adolescenţa, vârsta „metafizică", a sistemelor şi teoriilor, când, prin depăşirea limitelor realităţii concrete, se făureşte o lume ideală şi posibilă, populată însă adesea cu visuri himerice. Acest sentiment al „unicităţii", al izolării şi singurătăţii este nedespărţit totuşi de cel al sociabilităţii şi grijii de altul ; este vârsta „adevăratei" prietenii ; a pendulării nesfârşite între egoism şi altruism, a oscilaţiei necontenite între preocuparea de sine până la uitarea de sine. În limitele acestor pendulări se instaurează treptat echilibrul necesar şi inerent fazei de cooperare, colaborare şi integrare a personalităţii în societate, într-un climat nou, de egalitate şi respect reciproc.

Adolescenţa este căutarea de sine a personalităţii şi realizarea acesteia pe planul valorilor sociale ; este căutarea febrilă a unui loc în vastul arhipelag al rolurilor sociale ; este efort de fixare într-un statut social, cu profil prin excelenţă profesional. Conştiinţa de sine se consolidează de data aceasta prin voinţa de a se conforma unui „plan de viaţă", de a se apropria de un mod liber ales şi de a-l făuri în mod independent. Autosupunerea ia locul supunerii ; norma de conduită se transformă în lege suverantă votată de un eu autonom ; este o etapă a voinţei libere, a autocontrolului, a creaţiei personale şi a originalităţii.

Complexul proces al dezvoltării ni se înfăţişează schematic, ca o desprindere progresivă a individului de familie, de profesor şi, în fine, de „constrângerea" *externă* a societăţii. Această detaşare şi independenţă progresivă reprezintă în acelaşi timp o etapă de obiectivare a eului, de integrare a acestuia în societate. Gradul maxim de conştiinţă este şi o atitudine de adeziune la valorile sociale, o efervescenţă a sentimentului de solidaritate şi cooperare ; de la educaţie la autoeducaţie, de la morală heteronomă spre una autonomă, de la o supunere ireflexivă spre una critică. Maximum de autonomie şi independenţă este şi gradul cel mai înalt de responsabilitate şi conştiinţă de altul. Pe fondul eredităţii şi al tiparelor familiale se ţes şi se brodează desene unice şi originale ale experienţei personale ; ele se făuresc cu pricepere şi se stilizează cu efort de voinţă tenace şi perseverenţă a personalităţii.

Am ajuns la vârsta adultului. Ceea ce îl caracterizează, comparativ cu etapa anterioară, este integrarea lui într-un statut şi identificarea cu un rol social, specializarea care duce spre un profil profesional. Cineva a spus că dacă dorim să cunoaştem personalitatea unui adult este suficient să pătrundem în psihologia profesiunii pe care o exercită. Reţinem în orice caz că dominanta intereselor adultului are prin excelenţă un caracter vocaţional, profesional. Constatarea ar rămâne, însă, îngustă şi, deci, incompletă dacă ne-am opri aici. O dată cu specializarea profesională, cu profilarea vocaţională, se constată şi o lărgire de orizont, un interes pentru formarea unei concepţii despre lume şi viaţă, interes izbucnit cu impetuozitate în adolescenţă. Cristalizarea personalităţii adultului se efectuează, deci, atât în direcţia unei dominante profesionale, cât şi în aspiraţia unei armonizări, a elaborării

unui sistem statornic şi echilibrat de reglare a existenţei sale individuale sociale. Reţinem aceste două mari directive de interese : specializare, lărgire şi adâncire în acelaşi timp.

A doua întrebare pe care ne-o punem priveşte rolul afectivităţii, al echilibrului afectiv al adultului în comparaţie cu echilibrul din etapele anterioare. Trecută fiind vârsta furtunilor, a frământărilor adolescenţei, integrarea în societate a adultului se caracterizează în genere prin potolirea, stăpânirea impulsurilor şi echilibrarea interioară. De aici derivă şi *stabilitatea* superioară a caracterului. Se cuvine să subliniem că echilibrarea psihică, aspect al unificării şi identităţii eului, duce spre afirmarea personalităţii, spre o treaptă superioară a conştiinţei, de afirmare a spiritului de *răspundere, autonomie* şi *independenţă*. Un adult este un om care se conduce singur, fără tutelă, o persoană care ştie ce vrea, ştie să decidă şi să răspundă pentru actele sale.

Caracterizările de până acum sunt binecunoscute şi nu ne pot servi decât spre a ne duce la concluzia că adultul trebuie lăsat să se conducă singur. Această concluzie, însă, nu exclude ideea că desăvârşirea personalităţii adultului se face prin autoeducaţie şi dacă intervenţia directă a educatorului este redusă, rămâne totuşi întrebarea dacă ajutorul sau influenţa din afară n-ar fi nu numai utile, dar şi necesare în formarea personalităţii adultului.

Ajungem astfel la întrebarea decisivă a educabilităţii adultului. Care sunt datele oferite de realitate ? Există, desigur, cazuri când persoana rămâne aproape neschimbată începând cu tinereţea până la bătrâneţe. Să nu uităm însă că există cazuri de opriri în dezvoltare şi la vârste anterioare maturităţii, chiar de îmbătrânire precoce, după cum sunt şi cazuri când personalitatea omului se transformă destul de mult până la 70-80 de ani. Wolfgang Scheibe consideră că până la sfârşitul deceniului al 4-lea se menţine gradul de creativitate şi iniţiativă profesională, dar interesele profesionale şi aspiraţia spre o concepţie despre lume rămân vii până la sfârşitul deceniului al 6-lea (p. 359). Ne permitem o părere personală în această privinţă. Mai întâi, avem convingerea că dezvoltarea adultului se continuă în spirală până la momentul când anumiţi factori fiziopatologici intervin în sensul stagnării sau al degradării fizice şi psihice a individului. Făcând istoricul unor probleme psihologice privind apariţia, dispariţia şi reapariţia acestora pe firmamentul ştiinţific, Pierre Janet constată periodicitatea acestor cazuri : din 20-25 de ani, anumite probleme vechi reapar în lumea ştiinţei, într-o nouă lumină însă, spre a ceda după un timp locul altor preocupări şi tendinţe. Cred că acelaşi lucru se întâmplă şi în viaţa individuală. Din timp în timp, după 20-25 de ani, revenim la preocupările noastre mai vechi, reluându-le de pe poziţii superioare, integrându-le în alte sisteme de referinţă, cu alte metode, cu alt aparat aperceptiv şi de investigaţie. Reluată este aceeaşi carte, reexaminată este aceeaşi problemă, dar conţinutul lor este înţeles altfel, mai bine, mai adânc, mai amplu. Dar aceasta nu se întâmplă decât cu o condiţie : ca adultul să se menţină continuu într-o ambianţă spirituală prielnică, într-o activitate care să-i permită exercitarea şi desfăşurarea spiritului său creator, de iniţiativă, de autoperfecţionare a personalităţii. Legea este simplă : predispoziţiile, posibilităţile, potenţele devin realităţi în condiţii prielnice. Cazurile de adulţi închistaţi în atitudinile din tinereţe, rigizi şi refractari la orice schimbare de poziţie, ne pun în faţa persoanelor care la timpul potrivit au fost lipsite de ambianţa propice dezvoltării lor. Legea acţionează la fel ca şi în dezvoltarea copiilor. Rămânerea în urmă, întârzierea sau oprirea în dezvoltare sunt determinate în general de acelaşi factor : lipsa de solicitare corespunzătoare gradului, nivelului de maturizare a fazei respective. Educabilitatea adultului deci ne apare ca fiind dincolo de orice îndoială. Relativitatea ei se reduce la relativitatea influenţelor mediului. Se impune deci necesitatea construirii unei pedagogii a adultului, a preocupării pentru dezvoltarea acesteia.

Întrebarea ultimă pe care o punem este aceea a ponderii afective în transformarea adultului. Sensul răspunsului ne duce spre decizia dacă este sau nu cazul să vorbim despre

învăţarea afectivă a adultului. Este cert că echilibrarea interioară a adultului şi înaintarea în vârstă merg paralel cu înseninarea conştiinţei, cu stabilizarea atitudinilor şi sentimentelor. Trebuie să remarcăm, însă, că dacă aceasta este direcţia firească a dezvoltării adultului, ea nu se efectuează de la sine şi tocmai aici este nevoie de o psihopedagogie a acestei vârste. Formarea şi cultivarea unei concepţii despre lume trebuie să meargă mână în mână cu unificarea şi armonizarea intereselor adultului, cu realizarea acelui echilibru afectiv care asigură identitatea şi stabilitatea caracterului, sporirea gradului de răspundere şi a gradului de eficienţă profesională. Profesiunea şi dragostea pentru muncă, aspiraţia de a-şi îndeplini impecabil rolul său social devin o axă a personalităţii, a conştiinţei de sine a adultului. Afectivitatea acestuia, mai calmă, nu este secătuită, degradată şi impermeabilă la durerile şi bucuriile altora, la aspiraţiile altora, sensibilitatea există, numai că sonoritatea, timbrul ei este altul decât în adolescenţă. Obiectivitatea crescândă a adultului nu reflectă capacitatea afectivă, ci un acord superior între interese, necesităţi, acord atât intrapersonal cât şi interpersonal.

4. Conţinutul instrucţiei şi educaţiei adultului

Când ne gândim la conţinutul instructiv-educativ al formării adultului nu avem în vedere numai informaţia strictă, ştiinţifică şi obiectivă, ci întreaga ei valoare umană. Nu este vorba, deci, de o preocupare numai pentru un bagaj de cunoştinţe, ci şi despre setea adultului, curiozitatea şi nevoia lui de acest conţinut. Grija fundamentală a educatorului adultului este de a corespunde unei anumite aşteptări şi căutări a adultului.

Este de la sine înţeles că bunurile culturii cu care trebuie înzestrat adultul nu pot fi alese decât conform noilor sale interese şi aspiraţii. Ele trebuie să corespundă numai vârstei, nivelului de conştiinţă a adultului, dar şi aparatului său aperceptiv, de asimilare şi valorificare potrivit statutului său social, diferenţierii sale profesionale: sătean, orăşean, agricultor, muncitor industrial, intelectual etc. De aceea, atât domeniul valorilor culturale, cât şi nivelul şi volumul informaţional trebuie să devină obiect de analiză atentă. Există probleme care, prin caracterul lor internaţional, interesează pe orice adult, om al muncii, altele se adresează omului ca român, cetăţean sau ca membru al unei familii (soţ, părinte, frate, bunic) şi există atâtea alte domenii care corespund preocupărilor locale sau de ordin profesional. Informaţiile cu caracter internaţional şi naţional, cunoştinţele privind educaţia în familie sunt totdeauna bine primite. Nu pot lipsi răspunsuri la: întrebări ce răsar zilnic din raporturile cu şeful şi membrii colectivului în care lucrează adultul, din interese vizând realizarea mai eficientă a efortului colectiv al grupului şi individual al fiecărui membru al grupului. Aşa se explică diferenţierile în rubricile noastre de presă, în transmisiunile radiofonice şi de televiziune, în structura planurilor de activitate ale căminelor culturale, ale universităţilor populare şi muncitoreşti, în înzestrarea bibliotecilor, muzeelor etc.

5. Metodele de formare a adultului

Una din cele mai importante şi dificile probleme ale educaţiei adultului, ale învăţării sale afective o reprezintă, desigur, problema metodelor de formare a adultului. Dacă metodica învăţământului şcolar posedă precizia necesară în procesul de învăţământ al profesorului, se poate afirma că metodica ştiinţifică a formării adultului nu există încă, ea se află în faza tatonării empirice sau, în cel mai bun caz, în faza artei, adică a intuiţiei şi experienţei individuale a celui care se dedică acestei opere.

Deosebirile psihosociale legate de vârstă dictează şi moduri diferite de acţiune. În primul rând, formarea copilului cere un contact direct şi durabil cu copilul, cerinţă care – în cazul adultului – nu este nici posibilă, nici necesară. Adultul trebuie ajutat în efortul său de autoeducaţie. Iată de ce şi forma şcolară de lecţie devine sporadică şi secundară faţă de altele ; ea este îndreptăţită mai mult în învăţământul postşcolar, în liceele serale sau de zi, în universităţile populare, însă este insuficientă pentru marea masă a adulţilor. Aici se recomandă forme de dialog, discuţii şi mai ales forme indirecte de cultivare.

Cu toate că nu se pot izola metodele de transformare a cunoştinţelor de cele ale educaţiei, vom încerca să stăruim mai ales asupra claviaturii afective.

Ceea ce este comun tuturor formelor şi treptelor de învăţământ şi de educaţie este imperativul ca orice intervenţie să corespundă unui interes, unei motivaţii adecvate celui educat. Premisa de bază în realizarea unui scop instructiv-educativ este existenţa unei tensiuni afective, a unei aşteptări, a unei atitudini adecvate. Fără asemenea foame spirituală, culturală, nu poate exista actul de culturalizare.

În numeroase lucrări ale oamenilor de ştiinţă de astăzi, operaţiile intelectuale sunt ancorate în adâncurile afective ale personalităţii. Legea fundamentală a dezvoltării este, după Jean Piaget, legea echilibrării, înţeleasă însă nu ca stare, ci ca proces. La cei trei factori clasici ai dezvoltării : ereditatea, mediul fizic şi mediul social, se cere adăugat al patrulea, cu „titlul de coordonare necesară între factorii elementari dintre care nici unul nu poate fi izolat" (p. 118). Echilibrarea şi integrarea individului la mediul fizic şi social se efectuează prin jocul celor două tendinţe : asimilarea informaţiei la schemele şi atitudinile individului şi acomodarea acestuia la natura situaţiei. În ceea ce priveşte afectivitatea, ea „constituie resortul acţiunilor din care rezultă, la fiecare nou palier, această ascensiune progresivă, fiindcă afectivitatea este aceea care atribuie o valoare activităţilor şi le reglează energia" (p. 96). Desigur, după cum observă psihologul elveţian, „afectivitatea nu este nimic fără inteligenţa care îi furnizează mijloacele şi-i luminează scopurile" (*Ibidem*).

Acelaşi sens îl are teoria echilibrului cognitiv a lui Leo Apostel. „Orice sistem de credinţe şi de activităţi ale unei persoane – spune Apostel – tinde spre o formă echilibrată. Orice sistem dezechilibrat va tinde spre sistemul echilibrat cel mai puţin diferit de el şi, spre a-l atinge, va urma cea mai uşoară cale" (p. 271).

Teoria gestaltistă a demonstrat ca învăţarea este cea mai eficace, când : „1) materia de învăţat se află într-o relaţie semnificativă cu personalitatea elevului, 2) când eforturile elevului sunt recompensate prin succes, adică comportarea potrivită are ca rezultat reducerea tensiunii sau încheierea (*clôture*)" (Thorpe şi Schmuller, p. 231). „Ceea ce interesează pe un copil – spun aceiaşi autori – antrenează prin definiţie o stare de dezechilibru care creează motivaţia" (*Ibidem*, p. 267). Motivaţia însăşi este considerată (Nuttin) ca „o structură cognitivă sub tensiune a situaţiei prezente" (*La motivation*, p. 86).

Spre a încheia referinţele al căror număr ar fi impresionant dacă am dori să le epuizăm, ne oprim asupra cărţii recente a lui D.G. Garan, asupra *Relativităţii pentru psihologie*. Spiritul dialectic străbate întreaga lucrare. „Opoziţia sau adversitatea – spune D.G. Garan – este izvorul oricărei adaptări superioare, al evoluţiei şi al progresului ; limitarea este singura cale a îmbogăţirii, a destinderii sau motivaţiei" (p. 331). La baza progresului, a dezvoltării, stă opoziţia, restricţia ; tensiunea este sursa autoeducaţiei, ultima desăvârşire a fiinţei umane" (*Ibidem*). Omul se află într-o poziţie contradictorie faţă de sine însuşi. Această contradicţie este forţa motrice a ascensiunii sale.

Ideea că învăţarea are un substrat afectiv, motivaţional, că modificarea conduitei este determinată de o necesitate trăită nu este (de ce să n-o recunoaştem ?) o descoperire, o idee nouă. Ceea ce rezistă însă analizei ştiinţifice rămânând *terra incognita* a psihologiei

pedagogice, este problema : cum provocăm asemenea tensiune, cum menţinem sau transformăm sensurile afective, valenţele – pozitive sau negative – ale obiectelor, fenomenelor, situaţiilor ? Cum putem face ca cineva să fie atras de o valoare pozitivă şi respins de una negativă ? Răspunsurile la aceste întrebări fundamentale rămân încă vagi, iar încercările n-au găsit încă pragul ştiinţei, întâmplarea cu Tom Sawyer, descrisă cu atâta măiestrie şi pătrundere psihologică de Mark Twain, rămâne încă în sfera artei ; cum a ajuns Tom să transforme un act penibil şi plicticos (impus ca pedeapsă), al vopsirii unui gard, într-o atracţie aproape irezistibilă pentru întregul grup al colegilor săi ? Oricâtă fantezie literară ar conţine această povestire, este indiscutabil că este verosimilă şi merită atenţia psihologului.

În arta strategiei şi tacticii intereselor şi sentimentelor, sunt cunoscute câteva reguli comune tuturor vârstelor, reguli în cadrul cărora rămâne să diferenţiem particularităţile aplicabile adulţilor. Nu trebuie să uităm în primul rând că finalitatea afectivă se încadrează în principiile asocierii oricărei organizări a activităţii. T. Kotarbinski, de exemplu, ne prezintă o analiză sumară şi interesantă în această privinţă, formulând o serie de principii ale organizării raţionale a activităţii : activizare, automatizare, anticipare, potenţializare, metoda cunctaţiei (întârzierea acţiunii posibile), coordonarea, pregătirea, programarea, raţionalizarea, imanentizarea, colectivizarea şi specializarea acţiunilor, sfârşind cu centralizarea.

În ceea ce priveşte dinamica intereselor, psihologia nu ne oferă mare lucru. Se ştie, de exemplu, că, în suscitarea unui interes pozitiv pentru un lucru, situaţie sau fenomen, opinia publică joacă un mare rol. Asistăm la un fenomen de contagiune afectivă. Colegii lui Tom se contaminează unul după altul. Dar cum a reuşit Tom să declanşeze acest fenomen social de contagiune ? În faţa puterii conformismului social, individul rămâne uneori neputincios. Dar cum putem obţine, în mod voluntar, intenţionat, un anumit acord social de atitudini şi interese ?

Psihologia socială adânceşte astăzi valoarea poziţiei liderului şi a prestigiului acestuia. Într-adevăr, în provocarea unui curent de opinii şi de atitudini, personalitatea conducătorului joacă un rol deosebit. Uneori, ca în cazul lui Tom, acest curent este provocat şi printr-un şoc-surpriză ; transformarea unui sens recunoscut ca negativ în opusul său ; în loc de neplăcere sau repulsie vădită, Tom simulează plăcerea. Curiozitatea înnăscută, nevoia de a verifica şi confirma personal asemenea atitudine, au dus tot grupul de copii spre valenţa pozitivă autentică urmărită iniţial de Tom.

Psihologia a adâncit fenomenul imitaţiei şi cu prisosinţă „legea efectului", a succesului personal şi colectiv în învăţarea afectivă. Prin acţiune, muncă personală şi efectele pozitive ale acesteia, atât produsul muncii, cât şi situaţia sau ambianţa respectivă dobândesc, prin personalizare, nota pozitivă necesară. În felul acesta, individul învaţă ceea ce este demn de preţuire şi ceea ce se cere evitat, îndepărtat sau temut. Angajarea, atragerea omului în activitate, asigurarea condiţiilor de succes reprezintă unul din secretele creării de noi sensuri şi atitudini, de noi şi mai statornice interese.

Legea succesului în cadrul psihologiei individuale este indisolubil legată de legitatea socială a sancţiunilor premiale. Lucrarea *Sociologia succesului* de M. Ralea şi T. Herseni ne deschide perspective largi în explorarea învăţării afective a adultului. Sistemul sancţiunilor premiale variază în formele şi mecanismul prin care acţionează asupra individului „în funcţie de condiţiile specifice de viaţă", „după gradul de diviziune a muncii sociale" (B, p. 29). Autorii citaţi schiţează legitatea acestui mod de sancţiune a succesului, ca proces de universalizare, individualizare, instituţionalizare şi raţionalizare. Analiza funcţiilor sociale ale succesului dezvăluie „stimularea şi solidarizarea indivizilor pe temeiul unor valori comune, de incitare, exaltare, fortificare şi integrare spirituală a grupului" (B, p. 30). Învăţarea afectivă a adultului nu se poate efectua decât în cadrul acestui sistem social de premiere a succesului.

Este important de reţinut că angajarea cuiva ca partener într-o activitate trebuie şi ea să fie precedată de o tensiune, de o dorinţă, de o dispoziţie pentru efectuarea muncii respective. A cere cuiva mai mult decât este dispus să ofere înseamnă a obţine mai puţin sau chiar contrariul faţă de ceea ce se putea oferi. Legea efectului, deci, nu intră în acţiune decât prin respectarea legii interesului preliminar.

Se cere amintit apoi mecanismul transferului afectiv, al iradierii afective de la un obiect sau situaţie, colorată pozitiv sau negativ, spre alte obiecte sau fenomene similare, legate prin natura situaţiei unele de altele. Crearea în cazul acesta a canalelor intelectuale, a semnificaţiilor obiective favorizează crearea unor noi reţele de canale afective. Dar şi aici omul trebuie să fie pus în faţa necesităţii trăite. Nu este suficient să ştii, să ţi se spună, de exemplu, că fizica nu poate fi înţeleasă fără matematică. Necesitatea ajutorului matematic se cere simţită în faţa obstacolului, a ignorării matematicii, în momentul când se simte nevoia de a rezolva problema de fizică. Nu există învăţare fără tensiune şi tensiune fără obstacole şi rezistenţe, iar rezistenţele presupun existenţa intereselor ; interesul cere o rezistenţă, iar rezistenţa cere un interes. Ieşirea din cercul vicios nu este posibilă decât prin curiozitate, reflexul primar al vieţii şi simptom al dezechilibrului, al tensiunii. Arta învăţării este şi arta de a crea obstacole, contradicţii, izvorâte de curiozitate şi interese.

Dinamica formării şi transformării motivaţionale mai are şi multe alte resorturi care scapă conştiinţei sau se află încă în pragul investigaţiei ştiinţifice, cum este identificarea.

Specificul educaţiei adultului, al educaţiei care începe cu forma clasică şi directă a lecţiei, în învăţământul postşcolar sau în licee, se continuă cu forme indirecte, la distanţă, prin mijloace audio-vizuale, prin presă, radio, televiziune şi cinema, precum şi prin crearea condiţiilor care favorizează constituirea unei ambianţe, a unui climat cultural şi afectiv, prin cămine culturale înzestrate cu biblioteci, muzee etc., toate necesită o adaptare specială la structura colectivului, la condiţiile locale de activitate ale acestuia. Formarea de echipe teatrale de amatori cu un repertoriu mai liber ar cere mai multă atenţie din partea psihopedagogului. Pregătirea specială se cere asigurată nu numai cu privire la tematica, ci şi la personalitatea educatorului, la stilul comunicării, timpul şi locul programării respective. Mobilizarea participării se cere motivată de scopul intrinsec al acţiunii culturale.

În crearea obişnuinţelor culturale, spirituale, nu trebuie să pierdem din vedere formarea anumitor stereotipe sociale privind începutul, desfăşurarea şi sfârşitul acţiunii educative. Tradiţiile de orice fel sunt asigurate prin ceea ce se numeşte ceremonial, protocol, ritual. Legăturile afective se statornicesc şi se cristalizează printr-un ritual ; orice fragment din manifestare dobândeşte valoarea afectivă şi simbolică a întregului. Ceea ce psihologul numeşte stereotip, iar sociologul ritual reprezintă o componentă esenţială a unui stil de muncă al persoanei sau al colectivităţii.

Nu ne putem considera mulţumiţi de activitatea noastră educativă, culturală în mediul adultului de educat, decât în momentul când iniţiativa şi cererea a trecut aproape în întregime pe seama acestuia, când reglarea acţiunii educatorului se face prin gradul şi volumul de interese al adultului educat.

6. Formarea educatorului

Ca încheiere, o ultimă observaţie privind pregătirea educatorului pentru cultivarea adultului. Dacă formarea culturală, spirituală a adultului se cere normată de legile ştiinţei psihologice şi ale celei pedagogice, este de la sine înţeles că pregătirea educatorului trebuie să înceapă la timp, prin asimilarea cunoştinţelor respective. Mai întâi, cred că orice adult, indiferent

de profesie şi gradul de cultură, trebuie să fie conştient de sensul şi valoarea tuturor formelor de interacţiune socială.

Pe lângă cunoştinţele generale cu caracter sociologic, referitoare la dinamica socială, educatorul trebuie pregătit – teoretic şi practic – în toate detaliile unei acţiuni educative a adultului. Această pregătire trebuie să aibă loc întâi de toate în liceele pedagogice, în universităţi şi facultăţi cu profil de profesor. Pedagogia adultului trebuie să devină un complement indispensabil al psihologiei copilului şi al celei a adultului.

În pregătirea educatorului se cere aplicarea aceloraşi principii ca şi în educaţia adultului însuşi : crearea interesului, formarea vocaţiei înseşi de educator. Asemenea chemare apare şi se dezvoltă cel mai firesc în contact cu viaţa. De aceea se cere intensificată, adâncită, practica pedagogică a viitorului educator în mediul în care va lucra : la sate şi oraşe, în uzine, fabrici şi ateliere, pe şantiere, în cămine culturale sau la universităţi populare. Dar pentru realizarea acestor condiţii se impune neapărat şi în mod preliminar constituirea ştiinţei psihologice a adultului.

EXAMENUL CRITIC AL NOŢIUNII DE „COMPLEX AL FRUSTRAŢIEI”

Fenomenului de frustraţie i se acordă în lumea apuseană o mare importanţă şi aproape în toate ramurile psihologiei : normale şi patologice, generale şi tipologice, sociale şi individuale. Interesul pentru acest fenomen este legat mai cu seamă de interpretarea psihanalitică a fenomenelor psihice. Un psihanalist ortodox va rămâne fidel interpretării lui Freud a fenomenului de supt al copilului şi importanţei acordate de şcoala psihanalitică înţărcării copilului de către mamă. Reacţiile violente ale copilului înţărcat ne situează în centrul situaţiei de frustraţie. Sunt cunoscute, de asemenea, analizele freudiene ale reacţiilor unui copil cu prilejul naşterii în familie a unui alt copil şi al deplasării afecţiunii părinteşti asupra noului născut.

Fenomenul frustraţiei, generalizat, a constituit punctul de plecare în elaborarea unor teorii asupra personalităţii, afectivităţii, cât şi asupra nevrozelor şi psihozelor. O nevroză, afirmă unii psihologi, este o stare permanentă de frustraţie (Maier) şi chiar orice manifestare psihopatologică nu este decât o consecinţă a frustraţiei (French). Frustraţia tinde a deveni sursa de explicaţie chiar a unor fenomene sociale, cum este războiul. Unii psihologi îi acordă un loc central în problema fericirii cotidiene a omului ; o persoană nefericită sau deprimată este o persoană frustrată (Nina Bull, B).

Nu este de neglijat aspectul practic, terapeutic sau pedagogic al teoriilor, precum şi deosebita importanţă ideologică, politică, a unor asemenea teorii. Iată de ce un examen atent al acestui fenomen merită osteneală din partea psihologiei noastre.

Literatura psihologică apuseană din ultimele două decenii a sporit cu numeroase lucrări, mai ales în limba engleză, consacrate fenomenului de frustraţie. În dicţionarele mai noi, acestui cuvânt i se acordă un loc de seamă.

Ce se înţelege prin fenomenul de frustraţie ?

Unele definiţii se limitează la determinarea fenomenului prin „blocarea unei activităţi orientate spre un scop” (English) sau prin „condiţia unui organism care întâlneşte în faţa satisfacerii unei necesităţi un obstacol mai mult sau mai puţin de neînvins, exterior sau interior” (H. Piéron).

Definiţia lui Piéron ne permite să desprindem următoarele elemente : 1) necesitatea, 2) contrarierea trebuinţei, 3) caracterul aproape de neînvins al obstacolului şi 4) două forme de obstacol : extern şi intern. O definiţie a lui English ne permite să mai adăugăm un element : 5) „stare motivaţională şi afectivă, rezultată din blocarea tendinţei”.

Aşadar, nu orice blocare a unei trebuinţe dă naştere la frustraţie : *blocarea trebuie să fie însoţită de un afect puternic şi de conştiinţa unui obstacol de mari proporţii*.

Până acum, nimic nou : fenomenul se încadrează în noţiunea de conflict sau de *contradicţie*, înţeles care se află la baza oricărei explicaţii ştiinţifice, a conduitei, animale sau umane.

Înţelesul începe să se diferenţieze şi să se precizeze, la unii autori, prin accentuarea aspectului biologic, a celui psihanalitic sau a ambelor aspecte împreună.

Astfel Dollard şi alţii încearcă să demonstreze relaţia necesară dintre frustraţie şi agresiune. Oriunde se iveşte un obstacol în faţa unei tendinţe, trebuie să aibă loc un act de agresiune împotriva obstacolului respectiv şi reciproc : oriunde apare un act de agresiune, trebuie să aflăm în mod necesar şi antecedentul ei – frustraţia. Atât frustraţia, cât şi agresiunea pot avea, în afară de forme acute, şi forme cronice. Wittenborn şi Lesser au căutat să aducă dovezi cu privire la corelaţia pozitivă dintre agresivitatea unor copii între 9 şi 13 ani şi atitudinea de respingere a lor din partea părinţilor. Această corelaţie a fost confirmată de unii autori (Hollenberg şi Sperry) şi respinsă de alţii (Sears).

Simplismul ipotezei frustraţie-agresiune este prea vădit spre a insista asupra lui. Probabil că reacţia agresivă în faţa unei piedici este un fenomen din cele mai frecvente în lumea animală, atunci când obstacolul vine din partea unui animal, iar îndepărtarea lui nu depăşeşte net limitele unul efort posibil ; un iepure nu ar acţiona prin act de agresiune împotriva unui lup sau urs care s-ar afla în calea satisfacerii unei trebuinţe a lui, dar poate deveni o forţă agresivă în faţa unui rival al său din aceeaşi specie.

Un copil mic, lovindu-se de masă, va reacţiona prompt prin „pedepsirea" mesei, mai ales încurajat fiind în pornirea lui agresivă. La fel, el poate reacţiona în faţa altui copil, care-i sustrage o păpuşă din mână. Nu va îndrăzni, însă, să ridice mâna în faţa unei forţe net superioare, a părinţilor săi. Naşterea unui nou copil este uneori prilej de reacţii agresive, îndreptate împotriva noului născut, din partea copilului mai mare, care se simte deposedat de bunurile sale. Aceste reacţii biologice, simple, pot fi, însă, transformate în reacţii de protecţie şi colaborare, printr-o atitudine adecvată şi înţeleaptă din partea părinţilor, care ştiu să formeze în conştiinţa copilului un sens nou şi adecvat noii situaţii. Mânia sau frica în faţa unei rezistenţe sau obstacol sunt reacţii primare, de ordin biologic. Este clar că nu orice obstacol ivit în faţa satisfacerii unei trebuinţe provoacă un act de agresiune şi că acelaşi obstacol poate da naştere la stări afective diferite, în funcţie de structura individuală a subiectului şi, deci, în funcţie de sensul atribuit barierei ivite. Astfel, Nina Bull, de exemplu, elaborează o întreagă teorie a emoţiilor pe baza fenomenului de frustraţie, deosebind, în afară de cele două afecte fundamentale posibile – mânia (în agresiune cu orientare *spre obstacol*) şi frica (cu orientare *de la* obstacol), alte afecte, ca repulsia, deprimarea, gelozia, ura, resentimentul sau triumful – în caz de lichidare a obstacolului. Rosenzweig, la rândul său, clasifică reacţiile la conflict în trei grupe mari : extrapunitive (agresiune împotriva altora), intrapunitive (autopedepsirea) şi impunitive (renunţare la agresiune şi căutarea altor forme de lichidare a obstacolului).

Este vădit, însă, că, dacă o interpretare mecanicistă prin relaţia simplă : obstacol – agresiune nu poate fi admisă, nici rămânerea pe planul biologic nu poate reprezenta o soluţie satisfăcătoare. Dacă în lumea animală competiţia duce inevitabil la conflict şi agresiune, în lumea umană şi civilizată, unde satisfacerea unuia este uneori legată de eşecul altuia, lupta se poate efectua în cadrul celor mai cordiale sentimente. Aşadar, nu orice obstacol în faţa unei satisfacţii dă naştere în mod necesar unei stări de privaţiune şi nici orice privaţiune nu provoacă reacţia de agresiune. Ceea ce poate fi valabil pentru lumea animală nu este aplicabil lumii umane.

Aceasta nu înseamnă, însă, că blocarea unor forţe afective, contrarierea sau lezarea unor tendinţe fireşti ale copilului rămân fără însemnătate asupra dezvoltării ulterioare a acestuia. Psihologul Spitz relatează rezultatele observaţiilor sale asupra unui număr de 34 de copii, care, după o jumătate de an de la naşterea lor, au fost încredinţaţi spre îngrijire unor persoane străine. Dezvoltarea lor psihică a încetinit în mod sensibil. Copiii, care, după 3-4 luni de izolare, au revenit la îngrijirea maternă, s-au redresat, întârzierea fiind recuperată, în timp ce la alţii oprirea în dezvoltare a rămas ireversibilă (Thomae, p. 262). Acelaşi autor

semnalează efectele nocive ale îngrijirii copiilor spitalizaţi, separaţi de mama lor şi îngrijiţi de personal străin. Schraml arată un număr de cazuri când copiii, separaţi de timpuriu de mamele lor, efectuează mai târziu mult mai dificil contactul afectiv social cu persoanele din jurul lor (Thomae, p. 263). Beres şi Obers, urmărind un număr de copii dintr-un cămin, în situaţia de a fi privaţi în tendinţele lor de afecţiune, ne relatează că patru din ei devin psihotici, iar patru întârziaţi mintal (*Ibidem*).

Toate aceste cazuri, însă, nu ne demonstrează atât efectele nocive ale aşa-numitei frustraţii, cât urmările unei educaţii greşite şi mai ales ale lipsei din ambianţa copilului a anumitor stimuli de ordin social, ele sunt în special urmări ale carenţei afective.

Am afirmat că unii psihologi apuseni interpretează conflictele şi contradicţiile din lumea infantilă prin prisma doctrinei psihanalitice. Însuşi termenul de „complex" folosit de unii autori (Nina Bull) are rezonanţă psihanalitică. Şcoala psihanalitică a lansat deja un număr de complexe : de castraţie, al lui Oedip, al Electrei, al înţărcării, de inferioritate, al intruziunii, al lui Jehova şi nuclear. Nina Bull socoate că fenomenul frustraţiei reprezintă un complex. Este adevărat că înţelesul psihanalitic de complex cuprinde nu numai sistemul de idei accentuate emoţional, ci şi faptul refulării lor, sursa unor conduite morbide. Chiar dacă înţelesul conturat de Nina Bull nu conţine explicit toate elementele inerente psihanalizei ortodoxe (motivaţie inconştientă, conflict şi simbolism), totuşi Nina Bull şi alţi autori înţeleg prin frustraţie un factor inconştient, rezultat din conflict şi susceptibil să ia şi forme simbolice (în joc şi, pe plan verbal, în fantezia copilului).

Nu este locul aici de a lua poziţie critică împotriva psihanalizei (poziţie pe care am luat-o cu douăzeci de ani în urmă), nici de a constata dacă trăirii afective de deposedare i se potriveşte termenul de complex de frustraţie. Ne limităm la următoarele observaţii.

Ansamblul structural al trăirii unei privaţiuni, compus din reflectarea unui anumit tip de situaţie, din anumite reacţii afective şi motorii, deşi este în genere dobândit în copilărie, nu devine în mod necesar inconştient şi nu implică cu necesitate un proces de refulare. Acestui ansamblu i se potriveşte cel mai bine sensul de *stereotip dinamic*, iar explicaţia lui se încadrează perfect în doctrina reflexelor condiţionate. Termenul de complex îl socotim deci cel puţin inutil, dacă nu chiar dăunător pentru înţelegerea ştiinţifică a fenomenului.

Termenul de frustraţie, în lumea umană, implică, după părerea noastră, un raport social şi conştient între ceea ce ni se cuvine şi ceea ce datorăm noi, între drept şi obligaţie. Putem vorbi de frustraţie numai în cazul când ne simţim deposedaţi de un drept. Această deposedare creează o reacţie firească în sensul de restabilire a dreptului respectiv cu ajutorul acţiunii de revendicare, de luptă, care nu înseamnă negreşit agresiune. Privit în felul acesta, fenomenul frustraţiei se ridică pe un plan specific uman şi social, cu înţeles de contradicţie între a dori şi a trebui, trebuinţă şi normă. Astfel, problema frustraţiei se plasează în problematica educaţiei şi a formării personalităţii.

Dezvoltarea copilului poate fi privită ca o afirmare progresivă a independenţei personale, legată de conştiinţa răspunderii şi a obligaţiilor faţă de societate. Acest proces necontenit se dezvăluie şi se afirmă, după cum ştim, prin muncă şi în colectiv.

Condiţiile de educaţie sunt menite să transforme reflexul biologic de agresiune într-o reacţie reflexivă de rezolvare a contradicţiei, cu respectarea normelor sociale şi însoţită de sentimentul respectiv de adeziune a conştiinţei individuale.

Naşterea copilului este o trecere de la faza parazitară şi „paradisiacă", în care copilul doar primeşte, la faza extrauterină, cu oarecare exigenţe din partea copilului în privinţa satisfacerii trebuinţelor sale. În timpul alăptării, raportul dintre a da şi a primi îl menţine pe copil în situaţia de debitor, încă aproape desăvârşit. Înţărcarea copilului este primul act mai hotărât spre eliberarea copilului de sub starea sa de dependenţă. Etapele mai importante ale dezvoltării copilului reprezintă etape de contradicţii şi de „crize", în timpul cărora

stereotipurile vechi se destramă şi noi stereotipuri se formează. Apar noi semnificaţii şi noi motivaţii ale comportării. Atunci când o constrângere din partea mediului, şcolar sau familial, nu este interiorizată de copil, nu este *acceptată* de el, ea este trăită ca un obstacol şi, în mod natural, provoacă o tendinţă de a evita obstacolul, fie prin înfruntare directă şi ostilă, fie prin ocol. Rezolvarea conflictului se mai poate efectua la copil pe cale simbolică, verbală, prin joc, sau pe planul de fantezie şi vis. Partea cea mai dificilă din opera educativă este formarea conduitei de „obligativitate", de sentiment al datoriei şi răspunderii. Reacţiile infantile, perseverarea aşa-ziselor „complexe de frustraţie" nu sunt decât stereotipuri vechi, refractare normelor sociale acceptate de lumea adultă. Aşa după cum la o ciocnire cu masa, copilul loveşte masa în semn de pedeapsă, ca fiind vinovată de durerea simţită, aşa, mai târziu, dacă aceste deprinderi nu se vor transforma, ele vor face pe individul respectiv să nu-şi găsească niciodată vreo vină în acţiunile lui neizbutite şi să dea vina pe alţii, sursa delirului de revendicare. Conduita de lamentare perpetuă, în alte cazuri, de imprecaţii necontenite la adresa anturajului, nu sunt decât rămăşiţe ale deprinderilor infantile, ale obişnuinţei de a primi mai mult şi a da mai puţin.

În concluzie, fenomenele de frustraţie se integrează în problema mai vastă a contradicţiilor pe care le are de rezolvat omul în cursul dezvoltării sale. Interpretarea biologică şi psihanalitică nu rezistă criticii psihologiei ştiinţifice. Mecanismele psihologice se explică cu ajutorul doctrinei reflexelor condiţionate, iar variatele moduri pe care le pot oferi multiplele contradicţii se pot explica prin atitudini diferite ce se formează la copil datorită influenţelor educative, familiale şi şcolare.

Ne aflăm în pragul marilor probleme de educaţie în familie şi în şcoală în special, al celor două metode extreme şi deopotrivă de dăunătoare : pe de o parte, a educaţiei prea indulgente, de răsfăţare, a lipsei de exigenţă, de susţinere nelimitată a copilului, şi pe de altă parte, a educaţiei prea severe, prin constrângeri, a exigenţelor peste măsură de grele şi a interdicţiilor fără angajarea voinţei copilului.

Bibliografie

Adler, A., *Le tempérament nerveux*, Payot, Paris, 1936.

Andrei, P., *Sociologie generală*, Craiova, 1936.

Apostel, Léo, „Rhétorique, psycho-sociologie et logique", în *Logique et analyse. La théorie de l'argumentation*, dec. 1963, Nauwelaerts, Louvain, Paris, pp. 263-315.

Aron, R., „La sociologie politique", în *Revue de l'enseignement supérieur. La sociologie*, 1-2, 1965, pp. 21-33.

Arthus, H., *Les peus pathologiques*, Baillère, Paris, 1935.

Bagdasar, N.A., „Cunoaşterea noologică după W. Dilthey", în *Arhiva pentru ştiinţa şi reforma socială*, XIV, 1936.

Baldwin, James Mark, *Psychologie et sociologie* (trad.), Giard et Brière, Paris, 1910.

Ballauf, Th., *Erwachsenenbildung*, Heidelberg, 1958.

Baumgarten, Franziska, „Das Nachfühlen, das Verstehen, die Einfühlung", în *Arch. f.d. ges. Psych.*, 77, 1930.

Bazaillas, A., *Musique et inconscient*, Alcan, Paris, 1908.

Becher, Erich, *Geisteswissenschaften und Naturwissenschaften*, München, 1921.

Bechterev, W., *Allgemeine Grundlagen der Reflexologie des Menschen*, Deuticke, Leipzig u. Wien.

Beebe-Center, J.G., „The Law of Affective Equilibrium", în *American Journal of Psychologie*, 41, 1, 1929, pp. 54-69.

Bergson, H., A. *Les deux sources de la morale et de la religion*, Alcan, Paris, 1932.

B. *L'évolution créatrice*, Alcan, Paris, 1932.

C. *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Alcan, Paris, 1932.

Binet, A., „Qu'est-ce qu'une émotion? Qu'est-ce qu'un acte intellectuel?" în *L'année psychologique*, XVII, 1911.

Binswanger, Ludvig, *Einführung in die Probleme der allgemeinen Psychologie*, Berlin, Springer, 1922.

Bleuler, E., *Affectivität*, *Suggestibilität*, *Paranoia*, Halle, 1926.

Blondel, Ch., A. „Les volitions", în *Nouveau traité de psychologie* (G. Dumas), VI, 1939, pp. 317-399.

B. *Introduction à la psychologie collective*, Paris, Colin, 1928.

Bosco, Nynfa, „La logique de l'argumantation", în *Logique et analyses. La théorie de l'argumentation*, dec. 1963, Nauwelaerts, Louvain, Paris, pp. 40-51.

Bull, Nina, *An Introduction to Attitude Psychology*, 1960.

Bull, Nina, *Emotion as Frustrational Behavior*, 1957.

Bull, Nina, *The Complex of Frustration*, 1956.

Bull, Nina, *The Mecanism of Goal Orientation and the Manner of its Disruption*, 1955.

Cannon, W.B., *Neural Organisation for Emotional Expression*, Feelings and Emotions, Symp., Clark University, pp. 257-270.

Claparède, E., A. *L'éducation fonctionnelle*, Delachaux et Niestlé, 1931.

B. *Feelings and Emotions*, Feelings and Emotions, Symp., Clark University, 1928.

Cochet, Paul, „La théorie de l'argumentation", în *Logique et analyses. La théorie de l'argumentation*, dec. 1963, Nauwelaerts, Louvain, Paris, pp. 80-103.

Cohn, Jonas, „Die Stellung der Gefühle im Seelenleben", în *Arch. f.d. ges. Psych.*, 72, 1929, pp. 303-317.

Dejean, René, *L'émotion*, Alcan, Paris, 1933.

Delacroix, H., *Les grandes formes de la vie mentale*, Alcan, Paris, 1934.

Dide, Mauriac, *L'hystérie et l'évolution humaine*, Flammarion, Paris, 1935.

Driesch, Hans, A. *Grundprobleme der Psychologie*, Reinicke, Leipzig, 1926.
B. *Ordnungslehre*, E. Diederich, Jena, 1923.

Dumas, G.A., „Les sentiments complexes", în *Traité de psychologie*, II, 1924.

Dumazedier, J., „Problèmes actuels de la sociologie du loisir", în *Revue de l'enseignement supérieur. La sociologie*, 1-2, 1965, pp. 71-84.

Dwelshauvers, G., A. *Traité de psychologie*, Payot, Paris, 1928.
B. *L'inconscient*, Flammarion, Paris, 1919.

English, Horace; English, Ava C., *A Comprehensive of Psychological and Psychoanalytical Terms*, Longmans, 1961.

Fischer, Aloys, „Psychologie der Gesellschaft", în *Hand. der. vergl Psych.*, II, 1922, München.

Freud, S., A. *Introduction à la psychanalyse* (trad.), Payot, Paris, 1926.
B. *Essais de psychanalyse* (trad.), Payot, Paris, 1929.

Friedmann, G., „La sociologie des communications de masse", în *Revue de l'enseignement supérieur. La sociologie*, 1-2, 1965, pp.61-71.

Fröbes, J., *Lehrbuch der experimentellen Psychologie*, 2 vol., Herder, Freiburg, 1929-1932.

Garan, D.G., *Relativity for Psychology*, Philosophical Library, New York, 1968.

Goblot, Edmond, *Le système des sciences*, Colin, Paris, 1922.

Godfernaux, André, *Le sentiment et la pensée*, Alcan, Paris, 1906.

Gordon, K., *Imagination and Emotion*, 1937, p. 136.

Grossart, Fr., A. „Zur Kritik der herrschenden Gefühlstheorien", în *Arh. f.d. ges. Psych.*, 74, 1930.
B. *Gefühl und Strebung*, Akad. Verl., Leipzig, 1931.

Guardini, R., *Die Lebensalter, ihre ethische und pädagogische Bedeutung*, Würzburg, 1953.

Guillaume, P., *Psychologie*, Alcan, Paris, 1931.

Gurwitch, G., „La sociologie de la connaissance", în *Revue de l'enseignement supérieur. La sociologie*, 1-2, 1965, pp. 43-53.

Hattingberg, Hans, „Psychanalyse und verwandte Methoden", în *Die psychischen Heilmethode*, Birnbaum, 1927.

Hauselmann, H., *Andragogik, Wesen, Möglichkeiten, Grenzen der Erwachsenenbildung*, Zürich, 1951.

Henry, Adams F., „The Good Judge of Personality", în *The Journal of Abnormal and Social Psychology*, XXII, 1927/28.

Hesnard, A., A. *La relativité de la conscience de soi*, Alcan, Paris, 1924.
B. *La vie et la mort des instincts chez l'homme*, Stock, Paris, 1926.

Hofman, Georgene J., „An Experiment in Self-Estimation", în *The Journal of Abnormal and Social Psychology*, XVIII, 1, 1923.

Hollingworth, H.L., *Vocational Psychology and Character Analysis*, Appleton and Co., New York, 1929.

Janet, Pierre, A. *De l'angoisse à l'extase*, Alcan, Paris, II, 1928.
B. *Les stades de l'évolution psychologique* (curs), Chahine, Paris, 1926.
C. *L'amour et la haine* (curs), Chahine, Paris, 1931.

Jaquelier, P.D., Vîgotski, L.S., „Problemî dominantnîh reacţii", în *Probl. sovr. psh.*, Leningrad, 1926, pp. 100-124.

Johnstone, H.W., „Some Reflection on Argumentation" în *Logique et analyses. La théorie de l'argumentation*, dec. 1963, Nauwelaerts, Louvain, Paris, pp. 30-40.

Jung, C., A. *Psychologische Typen*, Rascher et C-ie, Zürich, 1925.
B. *L'inconscient*, 1928.

Kafka, Gustav, „Verstehende Psychologie und Psychologie des Verstehens", în *Arch. f.d. ges. Psych.*, 65, 1928.

Kantor, J.R., „The Current Situation in Social Psychology", în *Psych. Bulletin*, mai, 1939.

Koffka, K., *Die Grundlagen der psychischen Entwicklung*, Zichfeldt, Osterwick am Harz, 1925.

Kotarbinski, Thadée, „L'éristique, cas particulier de la théorie de la lutte", în *Logique et analyses. La théorie de l'argumentation*, dec. 1963, Nauwelaerts, Louvain, Paris, pp. 19-30.

Kruegger, F., A. „Das Wesen der Gefühle", în *Arch. f.d. ges. Psych.*, 65, 1928, pp. 91-128.
B. „Über psychische Ganzheit", în *Neue Psychologie Studien*, I, 1926, pp. 1-122.
C. *Die Tiefdimension und die Gegensätzlichkeit des Gefühlslebens*, München, 1931.
D. *Der Strukturbegriff in Psychologie*, ed. a 2-a, Leipzig, 1922.

Külpe, O., *Vorlesungen über Psychologie*, ed. a 2-a, Leipzig, 1922.

Lafon, Robert, *Vocabulaire de psychopédagogie et de psychiatrie de l'enfant*, P.U.F., Paris, 1963.

Lalande, A., *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Alcan, Paris, 2 vol., 1926.

Lalo, Charles, *Les sentiments esthétiques*, Alcan, Paris, 1910.

*** *La motivation. Symposium de l'Association de Psychologie Scientifique de Langue Française*, Paris, P.U.F., 1959.

Lapicque, L., „Essai d'une nouvelle théorie physiologique de l'émotion", în *Journal de psychologie*, vol. 8, 1911.

Larguier des Bancels, *Introduction à la psychologie*, Payot, Paris, 1921.

Le Bras, Gabriel, „Destin de la sociologie", în *Revue de l'enseignement supérieur. La sociologie*, 1-2, 1965, pp. 5-11.

Lefebvre, Maurice-Jean, „Rhétorique et dialectique", în *Logique et analyse. La théorie de l'argumentation*, dec. 1963, Nauwelaerts, Louvain, Paris, pp. 169-179.

Lehmann, A., A. *Grundzüge der Psychophysiologie*, Reisland, Leipzig, 1912.
B. *Die Hauptgesetze des menschlichen Gefülslebens*, Reisland, Leipzig, 1914.

Leontiev, A.H., *Problemele dezvoltării psihicului*, 1965.

Lewin, K., A. *Die Entwicklung der experimentellen Willenspsychologie und die Psychotherapie*, Hirzel, Leipzig, 1929.
B. *A Dynamic Theory of Personality*, Londra, 1935.

Lhermitte, Jean, *Les mécanismes du cerveau*, Gallimard, Paris, 1937.

Lipps, Theodor, *Leitfaden der Psychologie*, Leipzig, 1909.

Luria, A.R., „Sopriajionnaia motornaia metodica i eio primenenie v issledovanii affecticvnih reacţii", *Probl. sovr. psih.* III, Moscova, 1928, pp. 45-100.

Maurois, André, *Un art de vivre*, Plon, 1939.

McDougall, W., A. *An Introduction to Social Psychology*, Methuen, Londra, 1936.
B. „Organisation of the affective Life", în *Acta Psychologica*, II, 3, 1937, pp. 233-347.

Mendras, H., „La sociologie rurale", în *Revue de l'enseignement supérieur. La sociologie*, 1-2, 1965, pp. 84-91.

Messer, A., *Psychologie*, ed. a 4-a, Meiner, Leipzig, 1928.

Meumann, Ernst, *Ästhetik der Gegenwart*, ed. a 3-a, Quelle u. Meyer, Leipzig, 1919.

Minkowsky, Eugène, *Traité de psychopathologie*, P.U.F., Paris, 1966.

Moers, M., *Die Entwicklungsphasen des menschlichen Lebens*, Ratingen, 1953.

Müller-Freienfels, R., *Das Gefühls-und Willensleben*, Quelle n. Meyer, Leipzig, 1924.

Münsterberg, H., *Beiträge zur experimentellen Psychologie* H 1, 1889, H 4, 1892.

Neculau, Eugen D., „Universitatea populară de la Ungureni", în *Revista de pedagogie*, 4, 1968, pp. 69-74.

Nestor, I.M., *Psihologia clipei de spaimă*, Bucureşti, 1933.

Nicol, Éduard, „Sur la théorie de l'argumentation et le concept de «Pureté»", în *Logique et analyses. La théorie de l'argumentation*, dec. 1963, Nauwelaerts, Louvain, Paris, pp. 51-69.

Olbrechts-Tyteca, „Rencontre avec la Rhéthorique", în *Logique et analyses. La théorie de l'argumentation*, dec. 1963, Nauwelaerts, Louvain, Paris, pp. 3-19.

Oliver, Robert T., „Philosophy and/or Persuasion", în *Logique et analyses. La théorie de l'argumentation*, dec. 1963, Nauwelaerts, Louvain, Paris, pp. 571-581.

Osterrieth, Paul, *Introduction à la psychologie de l'enfant*, P.U.F., Paris, 1906.

Pagès, Louis, *Affectivité et intelligence*, Alcan, Paris, 1926.

Palmade, Guy, *La psychothérapie*, P.U.F., Paris, 1964.

Paulhan, Fr., A. „Tendances et faits psychologiques", în *Journal de psychologie*, XIX, 1922, 5, pp. 385-411, 6, pp. 521-542.

B. *Les phénomènes affectifs et les lois de leur apparition*, Alcan, Paris, 1926.

Pavelcu, Vasile, „Schema operaţională, deprinderile şi obişnuinţele. Înţelesurile lor şi raporturile între ele", în *Revista de psihologie*, 4, 1965, pp. 449-466.

Petrovici, I., „Reflexii asupra bunului simţ", în *Revista de filosofie*, XXII, 2, 1936, pp. 109-121.

Pfänder, A., *Zur Psychologie der Gesinnungen*, Halle, I, 1922; II, 1930.

Pfister, O., *La psychanalyse au service des éducateurs*, Bircher, Berne, 1921.

Piaget, Jean, *Six études de psychologie*, Gauthier, 1964.

Piéron, H., A. *Le cerveau et la pensée*, Alcan, Paris, 1923.

B. *La psychologie expérimentale*, Colin, Paris, 1927.

C. „La dissociation des douleurs cutanées et la différenciation des conducteurs algiques", în *An. Psych.*, 1929, pp. 1-25.

D. *Vocabulaire de la Psychologie*, Presses Universitaires, 1951.

Pöggeler, P., *Einführung in die Andragogik, Grundfragen der Erwachsenenbildung*, Ratingen, 1957.

Pöggeler, P., *Neue Häuser der Erwachsenenblidung*, Ratingen, 1959.

Prince, Morton, *Can Emotion be Regarged as Energy ?*, Feelings and Emotions, Symp., Clark University, 1928.

Rădulescu-Motru, C., *Curs de psihologie*, Bucureşti, 1923.

Ralea, M., *Ipoteze şi precizări în ştiinţa sufletului*, Bucureşti, 1926.

Ralea, Mihai; Herseni, T., A. *Sociologia succesului*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1962.

B. *Introducere în psihologia socială*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1966.

Rauh, F., A. *De la méthode dans la psychologie des sentiments*, Alcan, Paris, 1899.

B. *Le sentiment et l'analyse*, Rev. philos. 1894, pp. 499-514.

Ribot, Th., A. *Psychologie des sentiments*, Alcan, Paris, 1922.

B. *Problèmes de psychologie affective*, Alcan, Paris, 1924.

Rignano, E., *Psychologie du raisonnement*, Alcan, Paris, 1920.

Rivers, W.H.R., *L'instinct et l'inconscient*, Alcan, Paris, 1931.

Robin, G., *Les haines familiales*, Gallimard, Paris, 1926.

Roth, Heinrich, „Das Problem der Bildsamkeit und Erziehungsfähigkeit in der psychologischen Forschung", în *Pädagogische Psychologie*, Dr. H. Hetzer (ed.), Göttingen, 1959, pp. 69-93.

Ruckmick, Chr., *The Psychology of Feeling and Emotion*, New York, 1936.

Scheibe, Wolfgang, „Die Erwachsenenbildung", în *Pädagogische Psychologie*, Dr. H. Hetzer (ed.), Göttingen, 1959, pp. 355-365.

Scheler, Max, A. *Nature et formes de la sympathie* (trad.), Payot, Paris, 1928.

B. *L'homme du ressentiment* (trad.), Gallimard, Paris, 1933.

Schulenburg, W., *Ansatz und Wirksamkeit der Erwachsenenbildung. Göttinger Abhandlungen zur Soziologie*, Stuttgart, 1957.

Sears, R.R., „Experimental Studies of Projection: 1. Atribution of traits", în *The Journal of Social Psychology*, VII, 2, 1936.

Shand, A., *The Foundations of Character*, Macmillan, Londra, 1926.

Smith, Louis; Hudgins, Bryce B., *Educational Psychology*, Alfred A. Knopf, New York, 1965.

Souriau, P., „La délimitation de la psychologie", în *An. psych.*, vol. 18, 1912.

Spencer, H., *Principes de psychologie*, Paris, Baillère, 1875.

Spranger, Eduard, A. *Lebensformen*, ed. a 7-a, Max Niemeyer, Halle, 1930.

B. *Psychologie des Jugendalters*, ed. a 12-a, Leipzig, 1930.

C. *Zur Theorie des Verstehens und zur geisteswissenschaftlichen Psychologie*, 1918.

D. „Psychologie der Bildsamkeit des Erwachsenen", în *Bildungsfragen der Gegenwart*, F. Arnold (ed.), Stuttgart, 1953.

Stern, W., *Allgemeine Psychologie auf personalistischen Grundlage*, Martinius Nijhoff, Haga, 1935.

Stoltenberg, Lorenz, A. *Soziopsychologie*, Karl Curtius, Berlin, 1914.

B. *Seelengruppenlehre*, Karl Curtius, Berlin, 1922.

C. *Conştiinţa de sine ca un produs interpsihic* (trad.), Minerva, Bucureşti, 1928.

Störring, G., *Methoden der Psychologie des Gefühlslebens*, Urban n. Schwarzenberg, Berlin, 1931.

Stumpf, C., *Gefühl und Gefühsempfindungen*, Barth, Leipzig, 1928.

Symonds, Percival, M., *Diagnosing Personality and Conduct*, New York, 1931.

Ştefănescu-Goangă, F.; Roşca, Alexandru; Cupcea, Salvator, *Instabilitatea emotivă*, Cluj, 1936.

Tansley, A., *Die neue Psychologie*, Drei Masken, München, 1923.

Thomae, Hans, *Entwicklung und Prägung. Handbuch der Psychologie*, 3 vol., Göttingen, 1959.

Thorpe, Louis P.; Schmuller, Allen M., *Les théories contemporaines de l'apprentissage*, P.U.F., Paris, 1956.

Todoranu, D., *Bazele psihologiei caracterului*, Cluj, 1935.

Touraine, A., „La sociologie industrielle", în *Revue de l'enseignement supérieur. La sociologie*, 1-2, 1965, pp. 91-99.

Vianu, Tudor, *Arta şi frumosul*, Bucureşti, 1931.

Vigouroux, A.; Jaquelier, P.D., *La contagion mentale*, Doin, Paris, 1905.

Volkelt, Johannes, *Das ästhetische Bewusstsein*, München, 1920.

Wallon, H., A. *L'enfant turbulent*, Alcan, Paris, 1925.
B. *Les origines du caractère chez l'enfant*, Boivin, Paris, 1934.
C. „La conscience et la vie subconsciente", în *Traité de psychologie* (G. Dumas), II, 1924, pp. 479-522.

Watson, J.B., *Psychology from the Standpoint of a Behaviorist*, 1920.

Wells, H.G., *The Autobiography*, Londra, 1934.

Werner, H., *Einführung in die Entwicklungspsychologie*, ed. a 2-a, Leipzig, 1933.

Winnefeld, Friedrich, „Psychologische Analyse des pädagogischen Lernvorganges", în *Pädagogische Psychologie*, Dr. H. Hetzer (ed.), Göttingen, 1959, pp. 93-1l1.

Wreschner, A., *Das Gefühl*, Quelle u. Meyer, 1931.

Wundt, W., A. *Grundzüge der physiologischen Psychologie*, ed. a 5-a, 3 vol., Leipzig, 1902-1903.
B. *Grundriss des Psychologie*, ed. a 9-a, Engelmann, Leipzig, 1909.

Partea a IV-a

ADEVĂR ŞI EROARE

Faptul și interpretarea 273
Razele N 275
Magnetismul animal 277
Somnambulismul 281
Marele hipnotism 283
Psihanaliza 286
Caii din Elberfeld 290

FAPTUL ŞI INTERPRETAREA *

Judecăţile noastre pot avea caracterul de adevăr sau de eroare, după punctul de vedere în care le gândim. Aceasta nu înseamnă câtuşi de puţin că nu există adevăr. Există, însă, mai multe categorii de adevăruri şi, în analizele ştiinţifice, aceste categorii trebuie bine despărţite. O sumă frecventă de erori este confuzia dintre planurile de înţeles.

Afirmaţia: „luna este mai mare la orizont decât la zenit", este falsă, dacă mă refer la dimensiunile fizice şi *reale* ale corpului, întrucât noi ştim din astronomie că acestea rămân constante, indiferent de poziţia astrului. Propoziţia, însă, este adevărată, dacă-i atribuim o semnificaţie psihologică; avem de a face cu un fenomen *psihic*, cu o *percepţie*: luna este mai mare pentru o conştiinţă.

Văd încă soarele la orizont, în timp ce, în realitate, el a dispărut de câteva minute. Care *realitate*? Imaginea retiniană (fenomenul fiziologic) corespunde percepţiei (realitate psihică) şi aceasta corespunde mărimii şi poziţiei aparente a corpului (realitate fizică), toate trei fenomene obiective, dar nici percepţia, nici imaginea retiniană, nici cea fizică, fotografică, nu coincid cu poziţia *reală* (astronomică) a corpului, ascuns sub orizont. Trebuie să distingem, în actul meu de înregistrare, mai multe realităţi: psihologică, fiziologică, fizică (razele) şi astronomică. *Diferenţierea planurilor sau a categoriilor de înţeles este o regulă esenţială a ştiinţei*.

O altă sursă bogată în erori este superficialitatea şi graba în determinarea *faptului*. A determina un fapt adeseori este mai greu decât a-l explica. Filosoful care arată dispreţ pentru explicaţie şi justificare, are multă dreptate. Se poate dovedi orice; este de ajuns s-o doreşti cu putere! Uneori în lumina explicaţiei dorite creezi faptul, alteori în lipsa explicaţiei neglijezi realitatea.

Întâlnim explicaţii convingătoare, frumoase, cu referinţă la fenomene sau procese, dovedite mai târziu inexistente. Şi invers: mintea omului de ştiinţă adesea refuză să admită faptul pentru care nu găseşte explicaţie.

Comunicarea lui Franklin, în 1852, asupra descoperirii paratrăsnetului, a provocat ilaritatea Academiei londoneze de Ştiinţe, care nici n-a permis ca ea să apară în dările de seamă ale Academiei. Când Fulton a oferit lui Napoleon I proiectul său de folosire a forţei de expansiune a vaporilor în navigaţie, împăratul a încredinţat Academiei studiul problemei, iar aceasta a demonstrat, cu calcule matematice, absurditatea ideii lui Fulton. De asemenea, Academia din Paris a refuzat construirea telegrafului propus de Arago.

Vedem o legătură strânsă între fapt şi interpretare. În fond, interpretarea este un proces de integrare a faptului într-un complex de înţelesuri, un proces de înţelegere. „Un fapt – spune Goethe – este implicit o teorie." A lăsa un fenomen în stare de *fapt pur* este a-l ţine într-o stare de *neinteligibilitate*. A stabili un fapt este a-l transforma, iar înţelegerea primară – percepţia – este un act de interpretare. Eroarea o găsim, deci, adeseori cuprinsă într-un sistem de perfectă înţelegere şi de armonioasă coerenţă.

Din această întrepătrundere a faptului cu interpretarea, se vede uşor în ce măsură putem crea faptul, fără a ne da seama. Şi după ce l-am creat îl explicăm. Iubirile şi urile creează

---

* *Cuget moldovenesc*, 5-7, mai-iunie, 1943.

zei şi demoni, a căror existenţă mintea se străduieşte apoi s-o explice. Ţinta explicaţiei, însă, vizează cu totul alt punct decât aspiraţia inconştientă a creaţiei. La sălbatici, bolile au cauze mistice. Dacă te-ai îmbolnăvit, vina o poartă vrăjitorul unui trib duşman.

De frică văd o fantomă. Explic existenţa acesteia printr-un sistem întreg de factori naturali sau supranaturali, dar externi. Din motive afective adânci, construiesc un corp astral, reîncarnarea unui spirit. Explicaţia? – Creez o ştiinţă ocultă cu nume de para- sau metapsihologie.

Se ştie că regii Franţei şi ai Angliei vindecau cândva pe scrofuloşi, printr-o simplă atingere. În antichitate existau două *medicine*: una naturalistă şi laică, alta supranaturală şi religioasă. Faptul că mulţi dintre bolnavi se însănătoşeau în faţa sanctuarului are caracter de certitudine. Care este *natura* acestui fapt ? Aici încep controversele şi erorile. „Un soldat orb, numit Valerius Aper – ne spune o inscripţie de pe un templu atenian – consultând oracolul, a primit răspunsul că trebuie să amestece cu miere sângele unui cocoş alb şi să-şi frece ochii timp de trei zile cu alifia obţinută. El şi-a redobândit vederea şi a arătat apoi recunoştinţă zeului Esculap."

Care este cauza vindecării? Zeul, alifia sau sugestia? De ce natură este faptul ? Este o influenţă divină, una chimică şi fiziologică sau una psihologică? Se poate întâmpla ca fenomenul să fie psihologic, şi atunci eroarea începe o dată cu explicaţia supranaturală a fenomenului.

Heisenberg a arătat cum, în microfizică, observaţia unui corpuscul este perturbată de către operaţia însăşi a observaţiei. Radiaţia, de care ne servim în observaţie, deviază poziţia corpusculului observat. Prin analogie, am putea înţelege la fel fenomenul observaţiei şi în celelalte ştiinţe, mai cu seamă în psihologie. De câte ori explicăm comportarea cuiva prin sentimente introduse de către noi înşine în motivările acelei persoane! Toate observaţiile noastre psihologice şi sociologice poartă, într-o măsură, stigmatul deformării subiective.

Urăsc pe cineva din invidie, provocând prin atitudinea mea un sentiment similar în sufletul aceluia. În mod conştient, justific pornirea mea printr-un sentiment de legitimă apărare împotriva unui presupus act de violenţă sau de persecuţie. Am provocat ura pentru a avea, la rându-mi, dreptul de a o interpreta cum îmi convine.

O sursă bogată de erori o avem atunci când, ignorând factorul personal, nu introducem corectivul necesar în datele fenomenului observat.

RAZELE N*

La 2 februarie 1903, R. Blondlot, profesor de fizică la Universitatea din Nancy şi membru corespondent al Academiei de Ştiinţe, descoperă în razele X anumite proprietăţi, pe care, cu lună mai târziu, le atribuie unei noi radiaţii, denumită – în cinstea oraşului – razele N.

Suntem în epoca descoperirilor şi a studiilor asupra radioactivităţii. Abia de 5 ani fuseseră descoperite, de către soţii Curie, proprietăţile radioactive ale unor metale. Se înţelege interesul stârnit de descoperirea savantului francez.

Cercetările laboratorului din Nancy s-au îndreptat spre precizarea proprietăţilor acestor noi raze miraculoase. Prezenţa lor se putea constata apropiind de un ecran negru, cu pete de sulfură de calciu – expuse prealabil puţin la soare – şi fosforescente în obscuritate, o sursă a razelor N. Aceste raze aveau proprietatea de *a intensifica luminozitatea sării*.

Spre sfârşitul anului, lumea ştiinţifică a fost zguduită de o altă descoperire a unui alt savant, profesor de fizică medicală de la aceeaşi universitate, A. Charpentier. Acesta descoperă că razele N reprezintă o emanaţie a corpului uman. Prioritatea descoperirii fiind revendicată de către un spiritist, Academia de Ştiinţe recunoaşte lui Charpentier – pe baza raportului lui d'Arsonval – întâietatea descoperirii.

Câte speranţe se vedeau realizate prin această descoperire! Ce vast câmp de cercetări se deschidea nu numai ştiinţei fizice, dar şi fiziologiei şi psihologiei! Această energie era iradiată, prin excelenţă, de sistemul nervos. Gândirea, funcţia creierului, ar putea fi cercetată prin intermediul formei sale energetice, a radiaţiei N. În felul acesta s-ar putea localiza cu mai multă uşurinţă şi centrii nervoşi. Se constată de asemenea că razele N, apropiate de un simţ oarecare, au darul de a spori sensibilitatea acelui organ senzorial sau activitatea centrului corespunzător.

Atenţia Academiei este aţintită asupra cercetărilor şi progreselor făcute în acest domeniu. Nancy devine la început un centru de pelerinaj, unde se duc mulţi fizicieni pentru a vedea la faţa locului noile raze. Printre savanţii câştigaţi de la început pentru geniala descoperire citǎm nume mari, ca d'Arsonval, Broca, Jean Becquerel. Desigur că majoritatea celor convinşi aparţineau vechii capitale a Lorenei. Mândria oraşului Nancy.

O asemenea descoperire merita o recompensă naţională. Academia franceză decernează, pe baza raportului lui H. Becquerel (tatăl lui Jean Becquerel), autorului descoperirii razelor N, profesorului Blondlot, premiul Lecomte de 50.000 franci.

Dar înainte ca savantul să intre în posesia premiului naţional, peste lumea ştiinţifică se şi aşterne o umbră de îndoială. Gloria razelor N nu poate trece graniţele Franţei, din simplul motiv că razele N n-au putut fi observate în laboratoarele din celelalte ţări. Cercetările de verificare au dat aproape pretutindeni rezultate negative. Variaţiile de intensitate luminoasă, prin care se punea în evidenţă prezenţa razelor N, nu se înregistrau pe placa fotografică şi, în orice caz, fotografiile făcute în laboratorul din Nancy nu erau concludente, iar metodele întrebuinţate erau susceptibile de numeroase obiecţii. S-a dat şi explicaţia că efectul razelor N ar fi sporirea acuităţii vizuale prin apropierea de ochi a sursei razelor. Metodele prin care fuseseră stabilite proprietăţile acestor raze (deviaţii, lungimea de undă şi altele) erau de asemenea susceptibile de obiecţii serioase.

---

* *Cuget moldovenesc*, 5-7, mai-iunie, 1943.

Faptul important, însă, era că *fenomenul nu se producea decât la Nancy*; el nu era observat decât de către autorul descoperirii, colaboratorii săi şi câţiva prieteni, adică de acei care *credeau în existenţa acelor raze*.

Blondlot şi colaboratorii săi, în loc de a produce o dovadă concludentă, pe baza unei metode precise, puneau problema de *încredere*, pretextând fineţea experienţelor. La criticile aduse, Blondlot răspunde, că el „nu ţine să-şi impună părerea" (!). Ca şi cum existenţa unui fapt ar fi o chestie de părere! El era dispus chiar să refuze premiul acordat de Academie. Unii entuziaşti se năpusteau asupra criticilor, acuzându-i de invidie şi de lipsă de patriotism.

Nici speranţele puse în descoperirea lui Charpentier nu s-au realizat. Prin metoda razelor N nu s-a descoperit nici un centru nervos. Experienţele din acest domeniu sugerează părerea că mai curând cunoştinţele fiziologice avute sugerau fenomenele de radiaţie, în loc ca fenomenele de radiaţie să servească drept mijloc pentru determinarea centrului nervos. În felul acesta, *razele N reflectau cu fidelitate erorile fiziologice ale timpului*. Ele apăreau acolo unde se credea pe atunci că se află un centru.

Nu cumva o condiţie esenţială pentru producerea razelor N era să crezi în ele? Întrebare raţională, care a început să risipească din ce în ce mai mult entuziasmul naţional şi cel regional. *Problema razelor N devine o chestiune de credinţă*.

Academia, din ce în ce mai neliniştită, încredinţează lui H. Poincaré redactarea unui alt raport asupra lucrărilor lui Blondlot. Motivarea premiului se face de data aceasta menţionându-se numai *vechile* lucrări ale fizicianului din Nancy, fără a se pomeni de faimoasa descoperire. În felul acesta, Academia înţelege să-şi salveze prestigiul său ştiinţific, serios zdruncinat prin cercetările de verificare întreprinse în jurul razelor N. Ultima notă a lui Blondlot asupra razelor N a fost publicată în dările de seamă ale Academiei în 1905, prin influenţa lui Mascart.

Am putea spune că în 1906 razele N au încetat din viaţă, după o existenţă scurtă de abia trei ani. Ele nu există ca fenomen fizic, devenind în schimb o problemă de psihologie. Razele N reprezintă o grandioasă eroare fizică, un fenomen psihologic de contagiune şi de sugestie. Se poate afirma, pe drept cuvânt, cu psihologul H. Piéron (dintre cei dintâi critici ai descoperirii) că razele N sunt „*raze ale sugestiei*".

Ca fenomen psihologic, apariţia acestor raze – o dată cu entuziasmul ştiinţific colectiv, stârnit de descoperire –, se datorează atât sentimentelor de amor propriu personal al savantului, cât şi amorului propriu regional şi naţional, precum şi autorităţii, prestigiului ştiinţific al descoperitorului. Păcat, însă, că istoria acestor raze n-a înregistrat şi un act de probitate şi curaj ştiinţific din partea autorilor descoperirii, în sensul unei recunoaşteri făţişe a erorii comise.

Nici unul dintre principalii eroi ai acestei drame ştiinţifice n-a avut curajul sincerităţii şi al probităţii finale. Singura lor mărturisire a erorii a fost tăcerea, care a înmormântat definitiv pentru ştiinţa fizicii faimoasa descoperire.

Razele N n-au existat niciodată ca fenomen fizic. Ele pot rămâne, însă, ca fapt sufletesc, în *istoria psihologiei*. Ele au fost şi rămân fapte de *iluzie şi credinţă*.

MAGNETISMUL ANIMAL *

În vara anului 1774, o distinsă doamnă străină, în trecere prin Viena, în tovărăşia soţului ei, este cuprinsă de dureri acute de stomac. Cunoscutul şi prietenul lor, astronomul Maximilian Hell, este rugat de doamnă să-i construiască un magnet, pe care să-l poată purta o vreme aplicat pe partea dureroasă.

Până acum nimic neobişnuit. Credinţa în acţiunea binefăcătoare a magnetului era destul de răspândită în acele timpuri şi venea din antichitate. Deşi s-au scurs două veacuri de la dispariţia marii figuri a lui Paracelsus, şcoala acestuia nu se stinsese încă, ideile lui dăinuind în atmosfera medicală a secolului al XVIII-lea. Se mai credea pe atunci în influenţa simpatică a magnetului, în puterea curativă a acestuia.

Întâmplarea face ca Mesmer – pe atunci în vârstă de 40 ani – doctor în medicină, filosofie şi teologie, să afle despre acest caz. Interesul lui pentru asemenea cazuri e cu atât mai explicabil, cu cât teza sa de doctorat în medicină, *De planetarum influxu*, tratează despre influenţa planetelor asupra corpului uman, despre un fel de fluid universal de care sunt impregnate toate corpurile.

Mesmer vizitează pe doamna străină şi află, cu destulă surprindere, că tratamentul a reuşit, durerile dispărând după o simplă aplicare pe stomac a magnetului. Mesmer încearcă acelaşi tratament asupra bolnavilor săi şi constată, în numeroase cazuri, ameliorări şi vindecări neaşteptate. Ipoteza logică se naşte în mintea lui Mesmer : fluidul universal are ceva din forţa magnetică şi, întrucât influenţa acestei forţe se constată la fiinţele vii, ea se poate numi „*fluidul magnetismului animal*". Ea se poate acumula în corpuri, se poate intensifica şi omul însuşi poate fi conceput ca un magnet. Boala nu este decât o tulburare în repartiţia fluidelor, iar tratamentul nu constă decât în restabilirea armoniei între aceste fluide.

Aceasta este ideea centrală a teoriei lui Mesmer, care serveşte ca fir conducător şi în practica sa medicală. Curentul de energie se poate transmite şi se poate aplica oricărui obiect : se magnetizează apa, îmbrăcămintea, patul, oglinda, arborii, instrumentele muzicale, animalele, ceştile de cafea etc. Bolnavii lui Mesmer formează un cerc, în jurul unei imense putini cu bidoane de apă magnetizată înăuntru, fiecare bolnav putând atinge bara mobilă de metal, pusă în legătură cu conţinutul magnetizat. Bolnavii se tratează şi prin introducerea picioarelor în apa magnetizată a bazinului din parcul doctorului.

Atingerea este simţită de către pacient în mod deosebit, iar în cursul tratamentului se produc „crizele" salvatoare, necesare pentru vindecarea bolnavului. În timpul când pacienţii, într-o tăcere absolută şi într-o stare de încordare şi concentrare interioară, se reculeg, în cerc, în aşteptarea momentului suprem al recepţiei fluidului miraculos, se aud sunetele armonioase – magnetizate şi ele – ale acordeonului. Mesmer este şi un bun muzicant. Acordeonul magnetizat contribuie şi el la sporirea efectului magnetic.

Rezultatele sunt miraculoase. Bolnavii vin într-un număr impresionant. Faima succeselor ajunge şi în străinătate. Abia trece un an şi Academia electoratului de Bavaria îl proclamă, la 28 noiembrie 1775, pe Mesmer, membru al societăţii.

În cursul practicii sale însă, Mesmer constată că adesea o simplă atingere cu mâna produce aceleaşi efecte ca şi atingerea cu un obiect magnetizat. Ideea care se impune este

---

* *Cuget moldovenesc*, 5-7, mai-iunie, 1943.

că şi corpul nostru conţine magnetism animal, variabil poate în cantitate, de la o persoană la alta, dar susceptibil de a fi transmis şi făcut sensibil prin privire şi atingere cu mâna.

Figura maiestuoasă a lui Mesmer apărea, după o lungă aşteptare, în cercul pacienţilor, într-o robă lungă de mătase liliachie, ţinând în mână o baghetă metalică. Trecea încet de la unul la altul, fixând asupra fiecăruia privirea-i pătrunzătoare şi atingând cu mâna sau cu bagheta corpul bolnavului. Mulţi dintre bolnavi se vindecau.

Dar invidia profesională stârnită în lumea medicală de succesele lui Mesmer, nu întârzie să dea roade. În urma unei anchete cu mare răsunet în viaţa mondenă, în care figurează, prin influenţa Facultăţii de Medicină vieneze, persoane sus-puse, Mesmer este silit şi părăsească Viena şi să se refugieze la Paris.

Totuşi Mesmer n-a fost un impostor, după cum l-a calificat Consiliul medical al Vienei. Credinţa lui în tratamentul aplicat se sprijinea pe efecte vizibile şi certe. El nu făcea altceva decât să respecte cu toată onestitatea practicianului regulile în care se fixa de la sine procesul vindecării. Fireşte că la tratament nu erau admişi, în majoritatea lor, decât bolnavii care prezentau tulburări nervoase. Mesmer nu era animat decât de dorinţa de a atrage atenţia cercurilor ştiinţifice pentru studierea fenomenului cu toată seriozitatea şi obiectivitatea. Tragedia vieţii lui Mesmer, însă, a fost tocmai refuzul categoric al acestor cercuri, atât de a examina faptul, cât şi de a-l admite. După declaraţia Academiei din Berlin, care proclamă „eroarea" în care se afla Mesmer, şi după „descalificarea" din partea Facultăţii vieneze, urmează o îndelungă tăcere, plină de rezerve şi de ostilitate, a forurilor din celelalte ţări.

Cu toate că Parisul adoptă cu entuziasm noutatea adusă de străinul simpatic, înconjurat de aureola magică a credinţei sale şi de prestigiul minunilor înfăptuite, Curtea franceză – şi mai cu seamă regele – nu vrea să încurajeze experienţele magnetice, iar Facultatea pariziană, împreună cu Academia, îi sunt de-a dreptul ostile lui Mesmer.

Dar ceea ce refuză ştiinţa, admite cu entuziasm şi impune publicul. Reacţia produsă asupra publicului parizian de plecarea lui Mesmer din Paris a fost atât de puternică, încât se creează o societate pe acţiuni, „Societatea Armoniei", în mai multe oraşe din Franţa metropolitană şi cea colonială. În 12 luni se subscrie suma de 340.000 de livre. Mesmer îşi poate desfăşura de acum înainte activitatea sa în cele mai strălucite condiţii materiale.

Timp de cinci ani, până în anul 1784, Parisul respiră, cu cea mai mare aviditate, fluidul magic al magnetismului animal. Moda cuprinde cea mai înaltă societate a Parisului şi Mesmer devine subiectul cel mai gustat al conversaţiilor mondene. Numai ştiinţa continuă să rămână în rezervă. Dar ordinul regal, motivat de delirul îngrijorător al publicului, scoate din letargie Academia şi Facultatea franceză. Se instituie o comisie, din care citǎm nume celebre, ca Benjamin Franklin (care se afla pe vremea aceea la Paris), Bailly, Lavoisier, de Jussieu.

Care este conţinutul raportului acestei comisii? Înainte de a răspunde la întrebarea regală dacă mesmerismul este util sau dăunător, este logic să se răspundă *dacă magnetismul animal există*. În urma unei examinări atente şi conştiincioase, comisia conchide că „fluidul magnetismului animal nu poate fi perceput prin nici unul din simţuri", că nu s-au putut constata efectele acestui fluid, deci *nimic nu ne poate îndreptăţi să admitem existenţa lui*. Unele fenomene curioase şi în aparenţă inexplicabile ce intervin în timpul şedinţelor de magnetism sunt simple fenomene de „imaginaţie". Cu toată divergenţa parţială a lui de Jussieu, care *nu poate nega existenţa unei acţiuni*, verdictul comisiei are asupra lui Mesmer un efect moral ucigător.

Ameninţat de revoluţie, ruinat şi demoralizat, Mesmer părăseşte Parisul în 1792 şi, după încercarea de a se stabili la Viena şi expulzat de acolo, se stabileşte într-un canton din Elveţia, unde îşi petrece ultimii ani din viaţă. Apusul vieţii lui este luminat cel puţin de

bucuria unei reabilitări ştiinţifice şi morale. Viaţa materială a lui Mesmer este asigurată de o pensie viageră, acordată de guvernul francez drept despăgubire pentru averea lui pierdută.

Cum ne apar faptele descrise în lumina ştiinţei de astăzi? Fapt cert, pe care cu greu îl puteau nega chiar academiile de atunci, era că *se produceau vindecări inexplicabile.* Entuziasmul lumii, însă, nu se explică prin aceste rezultate, oricât de riguros ar fi fost ele stabilite. Tot valul de încântare se datorează unei simple *credinţe*, izvorâte dintr-o sete inconştientă şi adâncă de misticism. Mentalitatea acestor „mesmeromani" ai secolului al XVIII-lea nu se deosebeşte mult de mentalitatea hotentoţilor care cred în existenţa unei forţe magice, aceasta provocând şi explicând toate fenomenele miraculoase ale universului lor fantastic. Terapeutica lui Mesmer nu se deosebeşte mult, în natura ei, de descântecele babelor noastre de la ţară.

Credinţa magnetiştilor, trăită de ei ca sentiment de certitudine şi de adevăr, apare ca o eroare pentru mintea unui spirit al secolului nostru. Cine ştie totuşi dacă nu se va stabili cândva, prin metode ştiinţifice, existenţa unui suport real al acestor credinţe care ne apar astăzi ca simple aiureli prelogice sau infralogice ale mentalităţii primitive? Şi ştiinţa de astăzi admite o legătură reală şi *fizică* între om şi mediul cosmic. Nici psihologia, nici medicina nu pot face abstracţie astăzi de influenţa variaţiilor cosmice şi atmosferice asupra individului. În orice caz, chiar dacă s-ar descoperi *astăzi* noi fundamente pentru faptele în care credea Mesmer cu discipolii şi pacienţii lui, nu este mai puţin adevărat că intuiţia lor era mai mult de natură *magică* decât ştiinţifică. Această mentalitate ne face să vedem lucrurile pe care le dorim sau de care ne temem. Faptul fizic se eclipsează în favoarea celui psihologic.

Ar fi fost normal, în aparenţă, ca din mesmerism să nu rămână nimic mai mult decât rămâne dintr-un mit. Magnetismul animal, însă, continuă să trăiască, renăscut sub alt nume. Suntem justificaţi să credem că, pe lângă eroare, teoria magnetismului conţine şi un adevăr.

Verdictul academiilor şi al facultăţilor, prin care se respinge existenţa fluidului magnetic, îl putem socoti ca justificat, adevărat, întrucât el susţine nonexistenţa unui agent fizic. Întrebarea a fost: „Există sau nu un fluid magnetic care să explice toate miracolele invocate"? Răspunsul a fost „*Nu*". Acest răspuns este un adevăr, cel puţin pentru secolul al XVIII-lea, şi rămâne adevăr şi pentru timpurile noastre.

Afirmaţia de mai sus, totuşi, conţine şi o eroare, fiindcă prin răspunsul dat se înţelege că fenomenul mesmerian *sau este de natură fizică, sau nu există deloc*.

Condamnările pronunţate de către oamenii de ştiinţă şi prin care se afirmă nulitatea magnetismului, neexistenţa acestuia, exprimă o anumită mentalitate, *naturalistă şi apsihologică*, a secolului. Dacă Mesmer vedea faptul ca o *acţiune fizică a unui fluid*, era normal ca omul de ştiinţă să procedeze la cercetarea acestui fluid tot *prin metode fizice*. Existenţa lui se poate constata cu anumite aparate sau, în ultimă instanţă, prin simţuri. Dar aparatele n-au înregistrat nimic, iar constatarea pe cale senzorială a dus la o divergenţă. Întrucât fluidul era simţit de persoane dinainte bănuite de dezechilibru nervos şi nu era constatat de oamenii serioşi şi ponderaţi, era uşor să se pună fenomenul *pe seama imaginaţiei, adică să fie declarat ca inexistent*. Pentru oamenii de ştiinţă de atunci – poate chiar şi pentru unii din cei de astăzi – a *nu exista fiziceşte era egal cu a nu exista deloc*. O simplă existenţă imaginară este o ficţiune, o părere, o iluzie, adică *ceva care nu există*. Existenţa, pentru omul de ştiinţă, naturalist şi pozitivist, are caractere concrete, vizibile şi materiale. A exista înseamnă a se manifesta ca realitate vizibilă, tactilă, acustică etc. *În această mentalitate interpretativă, fizicalistă, a omului de ştiinţă rezidă prima eroare a verdictului său.*

A doua eroare vine din lipsa de respect pentru observaţie. Raţionamentul greşit duce la negarea unei observaţii reale. Este adevărat că, dacă nu există cauză, nu există nici efect; nu există fenomen fără cauză. „Nu există cauza presupusă a unui fluid magnetic";

„înseamnă că *nu poate* exista nici efectul, adică vindecarea preconizată de mesmerieni" – conchid în raport academicienii timpului. Cum se face ca oameni atât de luminaţi ca Lavoisier, să poată greşi astfel? Lămurirea o putem găsi în adâncirea analizei noastre. Teoretic există două posibilităţi pentru mintea savantului: *a căuta o altă cauză sau a nega cu desăvârşire faptul*. A căuta, însă, o altă cauză nu era uşor, fiindcă nu se putea găsi pe atunci: psihologia nu exista ca ştiinţă. Preconizarea altei cauze nici nu era un fapt *dorit* şi *recomandabil* – ar fi însemnat consacrarea succesului şcolii mesmeriene, situaţie inadmisibilă, care însemna în acelaşi timp înfrângerea tuturor acelora care se ţinuseră în rezervă sau se declaraseră împotrivă. Era mai simplu, deci, să nu se caute cauza şi să se respingă efectul, adică *să se declare inexistenţa faptului*. Există, însă, o procedură şi mai abilă, de a nu mai cerceta sau discuta faptul. Într-adevăr, este surprinzătoare constatarea că mai toate rapoartele nu vorbesc atât de fapte, adică de stabilirea stării precise a bolnavului *înainte* de cură şi *după* cură, cât de metoda de tratament şi de agenţii terapeutici. Lăsându-se astfel, în mod voit, faptele în obscuritate, este mai uşor de negat existenţa lor. Rămăşiţele lor vagi şi nebuloase se pot pune cel mult pe seama „imaginaţiei".

Oamenii de ştiinţă de atunci, deci, au săvârşit o *dublă eroare*: eroarea examinării parţiale, adică numai fizice, a fenomenului şi negarea faptului pe baza raţionamentului afectiv.

În concluzie, mentalitatea comună, ca şi cea ştiinţifică, găseşte mai naturală o explicaţie fizică a fenomenului a cărui natură nu se cunoaşte. Spiritul mulţimii este inspirat de elanul magico-mistic, spiritul academic este înfrânat de judecata materialistă şi pozitivistă. Omul din mulţime vede adesea mai mult decât trebuie, savantul vede uneori mai puţin decât este. *Şi unul şi altul se înşală, căutând numai în afară*. Lumea sufletului încă nu-i atrage. Ea le apare încă banală. Lumea miracolelor este, pentru ei, de natură fizică. Bogăţiile lăuntrice rămân încă pentru multă vreme necunoscute.

SOMNAMBULISMUL *

Fenomenul magnetismului animal răbufneşte din nou din starea de reprimare la care a fost adus. Şi este natural, fiindcă nu fusese lămurit. Lumină completă încă nu se făcuse. Ca şi celelalte tendinţe, încercările ştiinţifice, aruncate pe nedrept în întunericul uitării, se ridică din timp în timp din nou în centrul conştiinţei savantului, până ce „complexul ştiinţific" nu este cu desăvârşire lichidat. Aici rezidă legea de oţel a adevărului moral şi ştiinţific: „mai devreme sau mai târziu, adevărul se descoperă".

Această lege are caracterul tot atât de necesar ca şi legea căderii corpurilor. O eroare reprezintă un sistem dinamic relativ închis şi în echilibru nestabil, tradus în conştiinţă printr-o nelinişte şi aspiraţie către echilibru staţionar, către linişte. Aspiraţia omului spre fericire este indisolubil legată de tendinţa spre adevăr.

În chiar anul condamnării oficiale a magnetismului animal, în 1784, Maxime de Puységur, discipolul lui Mesmer, publică un raport asupra magnetismului animal, în care relatează, în mod foarte obiectiv şi sobru, rezultatele experienţelor sale. Ocupându-se de bolnavii de pe proprietatea sa rurală, contele, în loc de a asista la criza obişnuită a pacientului său, tânărul cioban Victor, constată cu surprindere că acesta adoarme liniştit. La ordinul magnetizatorului, ciobanul se scoală cu ochii închişi şi se conduce la fel ca şi când ar fi treaz. Prin asemănarea cu somnambulismul natural, aceste stări au fost denumite stări de „*somnambulism provocat*", adică obţinut pe cale artificială, magnetică. Se constată treptat că starea mintală a acestor somnambuli este modificată şi ciudată; ei pot vedea la distanţă, cu ochii închişi, pot răspunde la întrebări referitoare la viitor sau trecut. O lume nouă se descoperă prin miracolul *lucidităţii* somnambulice.

Un nou val de agitaţie magică se produce la începutul secolului trecut. Iar se agită chestiunea magnetismului, dar pe alt plan, înţelesul deplasându-se, de data aceasta, asupra forţelor misterioase, declanşate, prin puterea magnetizatorului, în sufletul somnambulului.

Influenţa supranaturală a magnetizatorului se explică tot prin raze emanate din ochii şi mâinile acestuia, raze invizibile pentru unii şi vizibile pentru alţii. Această putere poate opera de la distanţă, ea se poate concentra şi asupra unor lucruri. Instrumentul principal al tuturor miracolelor, însă, este somnambulul. Acesta apare, fabricat de diferiţi meşteri, în saloane, pe scene publice, în spitale magnetice, în societăţi academice, în congrese, în reclame, în reviste ştiinţifice şi în tratate. S-a ajuns chiar la instituirea unei *decoraţii a ordinului magnetic.*

Spre jumătatea secolului trecut, magnetismul animal se bucură de un succes puţin obişnuit. Tratamentul bolnavilor se face cu ajutorul somnambulilor. Aceştia au darul de a vedea prin corpul bolnavului, descriind starea organului lezat, recomandând, tot ei, şi remediul. Un doctor numără cu această metodă timp de două luni 60 de vindecări, declarând cu toată modestia şi candoarea că el „nu face decât să aplice reţetele prescrise".

Dar şi aici se amestecă academiile. O comisie examinează pe doi somnambuli prezentaţi de doctorul Berna (în 1840). Doctorul Dubois (din Amiens) redactează raportul în care conchide inexistenţa tuturor fenomenelor invocate. *Totul nu este decât o abilă mistificare !*

Încă o greşeală, ca şi aceea săvârşită împotriva magnetismului animal mesmerian. Faptul nu este admis din cauză că explicaţia ce i se dă este magică. Oamenii de ştiinţă au

---

* *Cuget moldovenesc*, 5-7, mai-iunie, 1943.

dreptate înlăturând magia, dar greşesc când închid ochii asupra realităţii. Ei se află pe terenul adevărului atunci când tăgăduiesc posibilitatea unei înţelegeri fizice, dar comit o eroare atunci când exclud posibilitatea unei alte înţelegeri. Problema nu era nici de natură fizică, nici fiziologică; ea era *de resortul psihologiei*. Eroarea era totuşi normală câtă vreme lipseau luminile psihologiei.

Confuzia aceasta se continuă şi în secolul nostru. Mulţimea, amatoare de supranatural, avidă de fantastic şi miraculos, construieşte cu uşurinţă pe tema somnambulismului un pod spre lumea enigmelor, unde se proiectează toate aspiraţiile şi aberaţiile inimii, lume unde adevărul este amestecat cu eroarea, unde faptul nu se desparte de interpretarea lui magică, şi pe care mintea omului de ştiinţă o străbate fără punct de orientare şi fără putinţă de diferenţiere a punctelor de vedere.

Spre a ilustra cele spuse, vom prezenta un instantaneu de viaţă contemporană. Într-o familie din înalta societate se făceau şedinţe de spiritism. Aproape în fiecare seară se forma un cerc în jurul unei mese şi, într-o încordare evlavioasă, se aşteptau mesajele spiritelor alese, înregistrate într-o solemnă tăcere. Succesele nasc, se vede, un fel de instinct mesianic. Expansiunea personalităţii cere dobândirea de noi prozeliţi. Astfel îmi explic faptul că am primit invitaţia de a asista şi eu la o asemenea şedinţă… „pentru a mă convinge". Fireşte că mi s-a şoptit, cu toată candoarea, că fenomenele se produc cel mai bine când cei prezenţi *cred în ele*. Mi s-a făcut concesia de a asista, cu condiţia de a nu mă împotrivi măcar noului adevăr care mă va ilumina inevitabil. În cinstea noului venit s-a făcut o demonstraţie prealabilă. Spiritele şi-au desfăşurat întreaga lor competenţă în materie, descriind unor persoane prezente toate fazele existenţei lor prenatale şi anteterestre, după cum şi toate întrupările din existenţele lor viitoare. Aveai de ce să te minunezi! Când mi-a venit rândul, am fost rugat să pun o întrebare. Spiritul prezent se aştepta, probabil, că mă voi interesa şi eu de destinul corpului meu astral. În loc de aceasta, spre marea stupefacţie a celor văzuţi, ca şi acelor nevăzuţi, am arătat o curiozitate foarte prozaică şi măruntă. Am rugat respectuos ca spiritul să facă o scurtă călătorie până la strada X şi, pătrunzând în sertarul camerei din imobilul Y, să-mi spună ce se află scris pe o hârtie dintr-un plic sigilat din acel sertar şi al cărui conţinut era necunoscut celor prezenţi. Se primeşte un răspuns, cam iritat, că spiritul „nu se ocupă cu ghicitori". În urma acestei riposte, plină de demnitate, spiritul ne părăseşte, având însă grijă să ne anunţe că ne trimite un alt spirit (se vede vreun subaltern!). Chemat în grabă, cel de-al doilea spirit se roteşte cu talgeraşul în jurul alfabetului, dispărând apoi, fără a-şi lua măcar rămas bun, lăsându-ne nedumeriţi şi chiar puţin consternaţi de greşeala comisă. Seara a fost stricată şi bineînţeles că am fost acuzat de lipsă de condescendenţă faţă de personaje atât de distinse. Iată o poveste adevărată, fără sfârşit interesant, şi folositoare pentru copiii adulţi ai secolului nostru.

O altă poveste similară ne-o reproduce o revistă ştiinţifică. Acum vreo 15 ani se anunţă venirea, în capitala Franţei, a unui mare medium. Impresarul este întrebat dacă acel medium îşi poate desfăşura calităţile lui extraordinare în faţa unei comisii ştiinţifice. Răspunsul a fost afirmativ. S-au acceptat toate condiţiile esenţiale: un anumit grad de obscuritate, tăcerea etc. Controlul a fost riguros. Procesul verbal semnat de cele câteva personalităţi ilustre, prezente la acest spectacol mut, conchide că *nu s-a produs nimic*, afară de căderea în transă a subiectului şi câteva manifestări fără nici o importanţă.

Totuşi, va obiecta cineva, sunt oameni de ştiinţă respectabili care s-au ocupat de aceste fenomene parapsihologice, afirmând existenţa lor. Se poate *să existe ceva*, dar pentru a afirma *ce anume*, se cer încă cercetări minuţioase. Este însă incontestabil că cea mai importantă doză din natura acestor fapte aparţine psihologiei, adică, în termenii secolului al XVIII-lea, „*faptelor de imaginaţie*"!

MARELE HIPNOTISM *

În ziua de 13 februarie 1882, Academia franceză de Ştiinţe primeşte o comunicare asupra manifestărilor nervoase la isterici în stare de hipnoză. Aceeaşi Academie, care respinsese până acum de trei ori încercarea de a consacra, ca ştiinţifice, cercetările asupra magnetismului animal, acceptă de data aceasta, cu multă bunăvoinţă, comunicarea.

Explicaţia o găsim, întâi, în împrejurarea că forul ştiinţific superior credea de data aceasta că are de-a face cu un subiect cu totul străin de magnetismul de altădată. Însuşi autorul comunicării era convins că studiul său reprezenta chiar o condamnare definitivă a acestei mode periculoase. În al doilea rând, această comunicare pornea de la o personalitate ştiinţifică oficială şi cu prestigiu, de la profesorul de boli nervoase al Facultăţii de Medicină din Paris, Jean-Martin Charcot. Şi în sfârşit, cazurile prezentate şi studiate în clinica de boli ale sistemului nervos de la Salpêtrière, se întemeiau pe o metodă atât de riguros ştiinţifică, încât se impuneau dintr-o dată.

De la începuturile magnetismului animal, găsim mult schimbată configuraţia ştiinţifică. Suntem în plină ascensiune a ştiinţelor medicale, mai cu seamă a anatomiei, a fiziologiei în general şi în special a neurologiei. Spiritul pozitiv al savantului de acum, după ce îndepărtează şi ipoteza agentului fizic, îşi pune speranţele în luminile fiziologiei. Spre a preciza mai bine faptele, înlăturând orice posibilitate de înşelăciune, el recurge la interogarea *corpului*. Corpul nu minte. Ce poate fi mai concludent decât o reacţie corporală, nervoasă? Test al sensibilităţii şi al reactivităţii, excitaţia şi reacţia. Pentru toată investigaţia este de ajuns un ciocănaş de reflexe.

Ce se constată în toate cazurile care făceau până acum obiectul curei magnetice? În timpul stării hipnotice se observă o excitabilitate crescândă, musculară şi nervoasă, o exagerare a reflexelor pielii şi a reflexelor profunde. În al doilea rând, se observă că toate fazele acestor stări nervoase hipnotice se prezintă într-o succesiune riguroasă şi constantă: letargie, catalepsie şi somnambulism. Adeseori, însă, aceste simptome cataleptice se prezintă numai într-o jumătate a corpului. În aceste cazuri, prin întrebuinţarea magnetului se puteau deplasa toate simptomele în cealaltă jumătate a corpului. *Transferul* se putea constata şi prin trecerea contracturilor, bunăoară, de la un organ la altul sau de la o regiune corporală la alta. Toate fenomenele, însă, erau legate de o boală numită şi *isterie*. Aşadar, se stabileşte ştiinţific că fenomenele, atribuite altădată acţiunii magnetismului animal, reprezintă – când nu sunt simulate – manifestări morbide, isterice, care – în aspectul lor hipnotic – se conturează într-o succesiune de *trei faze*. Astfel – cu folosirea datelor din vechiul magnetism animal – se pun bazele fiziologice, obiective şi certe ale „Marelui hipnotism", spre deosebire de micul hipnotism de altădată, mai puţin ştiinţific.

Ce poate prezenta o mai mare garanţie decât controlul obiectiv, făcut de un mare neurolog, al unor fenomene concrete? Ce poate fi mai neîndoielnic decât un fenomen vizibil, fiziologic? Doar nimeni nu poate presupune că Charcot, împreună cu asistenţii lui şi cu publicul în faţa căruia se prezentau cazurile, ar fi fost cu toţii victime ale unei iluzii colective.

Şi cu toate acestea, fenomenele pretinse fiziologice nu erau fiziologice şi nici isteria lui Charcot, cu marele ei hipnotism, nu era în realitate aşa cum se înfăţişa în clinica marelui neurolog şi, după părerea unora, *nici nu era isterie*.

---

* *Cuget moldovenesc*, 5-7, mai-iunie, 1943.

Mai întâi, cele trei stări hipnotice succesive nu se observau pretutindeni cu aceeaşi regularitate, cu aceleaşi manifestări, ca în clinica lui Charcot. În al doilea rând, s-a constatat că toate fenomenele fiziologice descrise de şeful şcolii de la Salpêtrière – şi care constituie tabloul organic al isteriei – se puteau produce printr-o simplă sugestie, iar sugestia nu este un fenomen patologic. Deci aşa-zisa isterie nu este decât un fenomen normal de sugestie şi tot cortegiul neurologic al hipnotismului nu era decât un efect al unei influenţe psihice şi fără substrat organic. Simptomele apăreau şi dispăreau ca simple fenomene de imaginaţie. Şcoala lui Charcot se izbeşte de o puternică reacţie a şcolii de la Nancy, reprezentată prin şeful ei, Bernheim.

Pentru a înţelege, din punct de vedere istoric, lupta dintre aceste două şcoli trebuie să amintim că magnetismul animal, trecând pe planul somnambulismului, a pierdut mult din substratul său fizic şi magic, suferind un proces de psihologizare. Se constată că ideile şi imaginaţia au o mare influenţă asupra sănătăţii. Somnambulismul însuşi se explică prin legile imaginaţiei (Bertrand, 1820). Braid (1842) reuşeşte să provoace somnul hipnotic, fără nici o intervenţie a magnetului, prin simpla întrebuinţare a unui cristal, fixat un timp de privirea subiectului. Adormirea se obţine adesea printr-un simplu ordin al hipnotizatorului. Se înregistrează vindecări cu simple pilule din miez de pâine. *Fluidul este astfel eliminat*.

Pe la jumătatea secolului al XIX-lea, deci, cuvântul şi înţelesul nou de sugestie şi-a făcut drum în lumea ştiinţifică. În 1886, Doctorul Liébault din Nancy scrie o carte *Despre somn şi stări analoage*. Această lucrare rămâne câtva timp „scrisă în deşert", după expresia autorului ei, până spre sfârşitul secolului, când triumful şcolii din Nancy este atât de puternic, încât Nancy devine centrul ştiinţific spre care se îndreaptă medicii şi savanţii din toate ţările. Se numără în casa lui Liébault, în 1889, timp de un an, peste o sută de vizitatori din: Anglia, Suedia, Rusia, Olanda, Belgia, Elveţia şi Germania. Afară de numeroase reviste de hipnotism şi hipnologie, precum şi de clinici pentru tratament prin hipnotism şi sugestie, se înregistrează, în 1889, un congres internaţional de hipnologie. Charcot însuşi scrie un articol (1893) cu titlul: „Credinţa care vindecă", făcând apropierea între minunile de altădată şi vindecările de pe vremea lui.

De data aceasta a fost condamnată încercarea lui Charcot, care a creat şi a cultivat – fără să ştie – o boală, tot de el apoi descrisă şi codificată.

Cum se explică, totuşi, această formidabilă eroare? Cum s-a format acest „roman clinic"? Explicaţia o găsim în faptul că bolnavii prezentaţi marelui profesor mai fuseseră văzuţi, consultaţi şi, astfel, formaţi de mulţi alţi doctori care vizitau clinica lui Charcot. Dar dintre aceştia mulţi erau adepţi ai vechiului magnetism. Unele faze, prezentate întâmplător de bolnavi, au fost descrise de Charcot ca faze necesare. Simptomele acestor faze au fost sugerate bolnavilor în criză, fără a se bănui că aceştia aud şi transpun în fapt cea mai neînsemnată sugestie. Era suficient ca Charcot, după câteva cazuri, să observe o anumită regularitate, pentru ca, prezentând pe alţi bolnavi, să le sugereze acestora – atât el cât şi asistenţii săi – simptomele aşteptate. Astfel, din această „colaborare între medic şi bolnav" a răsărit o nouă realitate, isteria lui Charcot. Oricât de concrete şi reale păreau reflexele măsurate de Charcot, ele nu erau decât simple proiecţiuni în corpurile bolnavilor ale imaginaţiei profesorului. De fapt, ele reprezintă – pentru neurologul lucid de astăzi – tot atâta realitate cât şi un cocoloş de pâine, ca medicament, pentru un farmacist. O fiziologie care se înşală din cauza ignoranţei psihologice! Cum l-am aprecia pe medicul care ar crede că paralizia pacientului lui a dispărut din cauza acţiunii *chimice* a cocoloşilor de pâine?

Mai rămânem datori cu un răspuns. Cum se explică faptul că triumful şcolii din Nancy n-a durat nici el multă vreme şi că adevărurile enunţate de această şcoală n-au rămas înscrise definitiv în psihoterapie? Animismul a triumfat împotriva fluidismului; teoria sugestiei, ca fenomen normal, a învins concepţia somnambulismului, înţeles ca simptom

isteric. Această victorie, însă, se vede că n-a putut fi sprijinită de ştiinţa încă tânără a psihologiei şi nici n-a fost întemeiată pe un adevăr deplin.

Iată cum explică doctorul Pierre Janet, strălucitul elev al lui Charcot, dispariţia modei hipnotice. „Pentru a discuta – spune el –, pentru a studia, numai, aceste lucruri, trebuia părăsită fiziologia cunoscută, trebuia învăţat un alt limbaj, era necesar să se intre într-o altă ştiinţă, în psihologie." „N-am fost niciodată atât de lovit de nulitatea ştiinţei noastre psihologice ca atunci când am încercat s-o predau medicilor. Toate aceste discuţii găunoase asupra originii ideilor şi a principiilor inteligenţei, toate aceste concepţii teoretice asupra mecanismului pur logic al gândirii, n-aveau nici o legătură cu viaţa reală şi practică, iar medicul nu putea găsi în ele nici o explicaţie a conduitei bolnavului său." „Marele, foarte marele merit al lui Bernheim este că a făcut simţită necesitatea unei ştiinţe psihologice făcută pentru medici şi nu pentru filosofi" (*Les médications psychologiques*, I, 188). Deşi această descriere se referă la o stare a psihologiei din ultima decadă a secolului trecut, ea se poate extinde şi pentru începuturile secolului nostru.

O altă dificultate rezidă în învăţăturile şcolii din Nancy. Aceasta susţine că sugestia fiind un fenomen normal, din 1.000 de persoane vom găsi cel mult 27 de refractari. Bernheim susţinea că „dacă medicul nu hipnotizează cu uşurinţă 95 la sută din bolnavii săi, el nu-şi cunoaşte meseria". „În aceste condiţii – spune Janet – se aşază lumea pe treabă cu curaj şi peste tot bolnavii se hipnotizează, oricine ar fi ei. Bolnavul şovăie înainte de a se supune hipnozei, văzând în acest nou procedeu de tratament ceva misterios şi de temut ; cu toate discursurile convingătoare ale medicului, pacientul se aşteaptă să simtă ceva ciudat şi, în orice caz, neobişnuit. După ce se sfătuieşte cu familia şi chiar cu directorul său spiritual, se ia hotărârea de a se începe şedinţele şi atunci medicul începe să repete urmând formula : «Priviţi-mă bine, nu vă gândiţi decât la somn, veţi simţi o greutate în pleoape, o oboseală în ochi… ochii dumneavoastră clipesc des…» Trec câteva şedinţe şi medicul tot mai repetă, cu răbdare : «Simţiţi o greutate în pleoape, ochii dv. clipesc…» dar bolnavul devine din ce în ce mai rău dispus, pentru că nu simte nimic. Bolnavului, mai cu seamă celui ce plăteşte, nu-i place să nu simtă nimic atunci când i se face un tratament. Am văzut bolnavi dezolaţi din cauza că o injecţie subcutanată nu le-a produs nici o durere ; el preferă să sufere puţin decât să nu simtă nimic. Şi aceasta este cu atât mai adevărat când el se aşteaptă şi la lucruri extraordinare. Medicul îl încurajează cât poate mai bine : «N-aţi făcut bine că v-aţi aşteptat la lucruri extraordinare. Hipnotismul este ceva simplu, el nu este altceva decât ceea ce aţi simţit. Să nu spuneţi că n-aţi simţit nimic ; înseamnă totuşi ceva că aveţi aerul plictisit ; acesta este desigur primul grad al hipnozei, în clasificarea profesorilor. Dumneavoastră nu sunteţi, desigur, hipnotizat complet, dar nu trebuie să vă ambiţionaţi ; dumneavoastră sunteţi puţin hipnoidizat şi aceasta este încă destul de frumos». Bolnavul termină prin a se supăra şi se duce la un alt medic, care îi va da cel puţin o curăţenie bună. Când clienţii sunt dezgustaţi de un tratament, medicii, şi ei, nu întârzie de a-l găsi deplorabil. Ei au ajuns curând – pentru a explica revirimentul lor – să inventeze imoralitatea hipnotismului" (*op. cit.*, pp. 189-190).

De altfel, tăcerea s-a aşternut nu numai asupra isteriei lui Charcot, dar asupra isteriei în general. De când nu se vorbeşte despre isterie, pare că a dispărut şi boala. După ce Babinski, marele psihiatru francez, a redus isteria la o simplă simulaţie, la conduita unui temperament pitiatic (adică maimuţăresc) şi sugestibil, nu se prea văd isterici decât în mediul militar, din cauza rigorii disciplinei militare. Se poate oare găsi un exemplu mai bun, care să ne arate cum *putem crea un lucru printr-o simplă credinţă în existenţa lui* ? Aici vedem primejdiile medicinei pentru oamenii slabi, precum şi îndatoririle medicului de a nu semăna în jurul lui boli, printr-un proces de sugestie involuntară.

PSIHANALIZA *

Cine n-a auzit de psihanaliză şi nu pretinde a o cunoaşte chiar ? ! Ideile lui Freud au stârnit reacţii şi proteste vehemente la unii, entuziasm înflăcărat la alţii. Scrierile asupra doctrinei psihanalitice reprezintă mai mult declaraţii de credinţă decât constatări judicioase, întemeiate pe fapte. Astfel, câteva adevăruri ştiinţifice – în cea mai mare parte de demult cunoscute – au cutreierat lumea întreagă ca descoperiri epocale, unele deformate, simplificate, devenind pentru două, trei decenii zestrea psihologică a unei mase întinse, incapabilă de reflecţie şi avidă de senzaţional. A fost o modă, ajunsă la culmea caricaturalului şi a pasionalului. Cu drept cuvânt se poate vorbi – pentru trecut, din fericire – de o psihoză a psihanalizei.

Doctrina lui Freud a căpătat o circulaţie universală, ca fiind o descoperire revoluţionară şi chiar genială. Însuşi autorul – fără a păcătui prin lipsă de modestie – o ridică la rangul descoperirilor unui Copernic sau Darwin. După cum cel dintâi a lovit în megalomania omului, detronând pământul din poziţia lui cosmică privilegiată, după cum Darwin a domolit trufia omului arătându-i pe strămoşul lui adevărat, tot astfel Freud se crede geniu prin micşorarea dimensiunilor Eului conştient şi prin aducerea în faţa conştiinţei a resorturilor adânci şi „adevărate" ale activităţii psihice. El apare ca descoperitorul adâncurilor sufleteşti, al mecanismelor inconştiente, al cauzelor durerilor şi bucuriilor omeneşti şi ca binefăcător al omenirii prin inventarea instrumentului miraculos de alinare a suferinţelor umane. Cristofor Columb al inconştientului ! Ştiinţa psihologiei trebuie să se împartă în două mari epoci : dinaintea lui Freud şi de după Freud. Suntem în epoca psihologiei abisale.

Direcţia cercetărilor devine diametral opusă celei din ştiinţele vechi, adică antefreudiene : în loc de aripi cu care să ne ridicăm spre înălţimile de azur ale conştiinţei, ni se oferă „armura" de scafandru pentru explorarea adâncurilor obscure şi clocotitoare ale inconştientului. În loc de a înţelege progresul ca un efect al atracţiei exercitate *de către straturile de sus asupra celor de jos*, se impune o explicaţie printr-o presiune a forţelor ancestrale şi oarbe care izbucnesc *de jos în sus*. *O psihologie dinamică „von unten"*. Opera educativă se transformă mai mult într-un proces de diriguire şi canalizare decât de creaţie şi transformare.

Primul semnal de atac în această direcţie se înregistrează într-o comunicare făcută de Freud, în 1886, în sânul societăţii de medici vienezi. Freud – în vârstă de 30 ani pe atunci – abia se întorsese de la Paris, unde făcuse cunoştinţă cu şcoala lui Charcot. Confraţii îndrăzneţului medic au întâmpinat noile idei cu surâs ironic. Şcoala vieneză era refractară la explicaţii psihologice şi privea orice etiologie de natură psihogenă ca fantezistă. Orice tulburare psihică nu putea avea decât o cauză nervoasă, deci fiziologică şi anatomică. Aici vedem începutul prăpastiei ce se sapă între doctrina născândă şi ştiinţele vechi ale sufletului, normal sau patologic.

Freud îşi afirmă din ce în ce mai îndrăzneţ adevărurile sale sexuale, adversarii îşi apără din ce în ce mai înverşunat morala lor tradiţională. Înseşi protestele adversarilor Freud le interpretează ca o dovadă a dreptăţii sale, căci unul din semnele complexului patogen este hipersensibilitatea, reacţia excesivă şi negativă faţă de orice încercare de a-l descoperi şi a-l aduce în conştiinţă. Această interpretare freudiană convinge şi mai mult pe oamenii de bun simţ de monomania psihanaliştilor. Adversarii se consolidau pe poziţii.

---

* *Cuget moldovenesc*, 5-7, mai-iunie, 1943.

Să examinăm sumar poziţiile psihanalitice. Freud a ajuns la doctrina lui pornind de la studiul asupra istericilor, influenţat fiind de metodele lui Charcot şi ale medicului vienez Breuer, cu care a şi colaborat la *Studii asupra isteriei* (1895).

Observaţiile asupra istericilor sugerează lui Freud două păreri ; una, că între cauza adevărată a bolii şi cea presupusă de bolnav există un hiatus ; a doua, că adevărata cunoaştere, efectuată de pacient cu ajutorul medicului, asupra cauzelor tulburărilor proprii, aduce vindecarea bolii.

Cum se face că pacientul nu cunoaşte cauzele şi mecanismele simptomelor sale nevrotice, când acestea sunt de natură psihică ? Prin divorţul dintre conştient şi inconştient, prin cenzura exercitată de către imperativele morale ale conştiinţei asupra forţelor inconştiente. De ce severitatea cenzurii, de ce necesitatea refulării ? Din cauza moralei ipocrite a societăţii noastre şi din pricina naturii instinctului tulburător. Cauza aproape universală a tulburărilor nevrotice este *impulsul sexual*, izgonit şi cenzurat de conştiinţa socială. Se desprind două concluzii şi imperative. Cunoaşterea întâmplării care a provocat dezechilibrul nervos şi aducerea ei în conştiinţa bolnavului. Pentru amândouă se cere curajul de a spune deschis faptele pe care societatea le ocoleşte şi le ascunde. Viaţa sexuală este o realitate pe care societatea o înlătură ca şi cum n-ar exista. Freud simte menirea de a ridica în faţa umanităţii barierele care ascund taina tragediilor omeneşti. Trebuie să spunem lucrurilor pe nume, trebuie să avem curajul – chiar brutal – al adevărului.

Acest curaj – am putea spune sadic – îl are Freud în aşa măsură încât impresionează mulţimile prin eroismul şi cruzimea lui. Astfel, Freud devine în ochii mulţimii profetul moralei noi. Un nou Arhimede care răstoarnă conştiinţa socială, găsind pârghia adevărului ; un nou Socrate care vede mântuirea omului în revelaţia tainelor sexuale. Trebuie să ne cunoaştem pentru a ne domina.

Este frumos până acum. În ce constă, însă, acest adevăr oferit lumii de către Freud ? Nu este o exagerare să afirmăm că adevărul lui este pansexualist. Motorul vieţii individuale şi al celei sociale este libidoul, impulsul sexual. De ce să ne indignăm, dacă în locul înclinaţiilor nobile şi al raţiunii spirituale, în care ne-a făcut să credem ştiinţa de altădată, găsim acum un instinct prozaic, pe care societatea ne-a deprins să-l dispreţuim ?! Freud crede ferm în adevărurile lui. Şi avea pentru aceasta motivele lui.

Unul din motivele principale era că metoda lui de vindecare – concluzia logică a doctrinei – s-a dovedit operantă, adică *se verifica în experienţă*. Într-adevăr, bolnavii trataţi de el se vindecau prin psihanaliză. Adică *prin interpretarea sexualistă a simptomelor observate*. Bolnavul care nu ştie nimic (fiindcă nu vrea să ştie, după Freud) din trecutul său, capătă de la medic informaţiile necesare despre modul cum a ajuns el la tulburările sale neurotice. După ce este lămurit asupra adevăratelor cauze patogene – cum e de pildă atracţia sexuală şi inconştientă faţă de unul din părinţii sau fraţii lui –, sufletul bolnavului se luminează treptat şi, cu ajutorul medicului, trecând prin primejdia unei îndrăgostiri de medic, revine la echilibrul normal.

Nu este rău de cercetat dacă avem de-a face într-adevăr cu o dovadă ştiinţifică. Se ştie că virtutea supremă a observatorului este obiectivitatea. Ca atare nu se obişnuieşte ca în lichidele de analizat în laborator să se introducă substanţe a căror prezenţă sau absenţă se cere s-o constatăm. Altfel suntem în domeniul ocultismului, unde se cere să credem pentru ca fenomenul să se producă.

Ni se pare mai întâi ciudat procesul de reconstituire în conştiinţa bolnavului a unui trecut, de care nimeni nu ştie nimic şi pe care medicul trebuie să-l ghicească pe baza unor anumite „aluzii" sau a unor crâmpeie de vise. Din acestea psihanalistul va crea înţelesuri în lumina sistemului său pansexualist. Procedeul seamănă foarte mult cu poveştile spiritelor care comunică celor credincioşi, prin învârtirea talgeraşelor, evenimentele mai importante

din vieţile din trecut ale acestora. Chiar un fapt de care suntem conştienţi suferă o fatală deformare, privit fiind prin prisma aceluiaşi suflet, mult schimbat totuşi faţă de acela care l-a trăit prima oară. Este cunoscut fenomenul înfrumuseţării trecutului.

Având însă în vedere că pacienţii lui Freud sunt în majoritatea lor isterici, adică persoane sugestibile, ei ajung să creadă orice. Însuşi Freud povesteşte cum, pe baza analizei unui vis, el ajunge să convingă pe o doamnă că ea-şi dispreţuieşte bărbatul. Biata femeie ignora faptul că-şi dispreţuia soţul, precum şi motivele acestei lipse de stimă. Până la sfârşit a trebuit să admită că medicul are dreptate.

După ce subiectul a fost făcut conştient asupra complexului de care suferă şi a semnificaţiei sale sexuale, i se dă a înţelege că opera de vindecare este săvârşită şi bolnavul nu întârzie a se vindeca.

O persoană fără idei psihanalitice preconcepute constată uşor manevra necorectă şi neadmisă de regulile ştiinţei, *de a crea faptul pe care îţi propui să-l cauţi*. Dacă bolnavul se vindecă în urma credinţei în existenţa complexelor sale sexuale, înseamnă că aceste complexe există. Dar lui Freud îi scapă din vedere că *existenţa acestor complexe poate fi explicată tocmai prin credinţa în ele.* Nu credinţa este determinată atunci de realitate, ci realitatea este condiţionată de credinţă.

Am ajuns astfel la punctul culminant prin care se explică toată şubrezenia doctrinei psihanalitice. Freud, nefiind psiholog, neavând nici aptitudini psihologice, comite grava eroare de *a trata fenomenele sufleteşti la fel ca şi cele materiale*. Dacă fenomenului material nu-i pasă de credinţa noastră despre el, cel psihic se creează şi se modifică o dată cu noi.

Dacă în domeniul materiei, între existenţă şi credinţă, există o distanţă considerabilă, în lumea sufletului este greu de determinat o distanţă precisă între a exista şi a crede.

Ce înseamnă atunci curajul adevărului, de care face atâta caz Freud ? Îi spui unui copil că-i vicios şi el se comportă ca atare. Am oare de aici dovada că am avut dreptate ? Părerea mea a fost adecvată viciului, sau viciul a fost făcut adecvat părerii ? Susţin în faţa unui isteric că simptomele sale sunt de origine sexuală şi că el posedă complexul lui Oedip. Nu trece mult şi pacientul recunoaşte această afirmaţie ca adevăr, aducându-ne o mulţime de amănunte care să confirme complexul lui. Recapitulăm greşeala lui Charcot. Psihanaliştii au de a face cu subiecţii care se caracterizează tocmai prin neputinţa de a face o distincţie netă între realitate şi închipuire, între adevăr şi plăsmuire imaginară.

Se vede bine de aici primejdia psihanalizei şi dreptatea parţială a interpreţilor care afirmă că psihanaliza este – sau creează – o psihoză. După cum şcoala lui Charcot crea isteria, cu toate stările ei fixe, tot astfel psihanaliza creează complexele sexuale, un suflet adecvat doctrinei psihanalitice. Dacă ţinem seama că nu conflictele sexuale creează turburările isterice, ci constituţia psihonevrotică este terenul care determină apariţia conflictelor, rămâne stabilit că *semnificaţia* acestor conflicte poate fi creată de medic. Înţelesurile şi interpretările noastre sufleteşti *nu există*, *ci se creează*. Educaţia este un proces de formare de semnificaţii şi valori psihosociale. Dacă în calitate de adepţi ai şcolii psihanalitice vom avea convingerea că un copil este un „pervers polimorf", vom reuşi de bună seamă să creăm un pervers polimorf. Dacă vom vedea într-un copil subiectul unui triunghi familial şi anume al constelaţiei oedipiene, nu vom întârzia să creăm, în sufletul acelui copil – sau al unuia din părinţi – complexul respectiv. Şi psihanalistul va avea mulţumirea de *a constata* şi *a aduce în conştiinţă* complexul inconştient.

Interpretarea unilaterală – pasională am putea spune – cu aspecte de monomanie, este primejdioasă oriunde, în teorie sau în practică. Într-o familie se îmbolnăveşte o fetiţă. Internistul chemat în grabă găseşte o intoxicaţie. Arătată unui chirurg, obţine diagnosticul unei apendicite de operat. Dusă la un endocrinolog, acesta explică simptomele printr-o

tulburare endocrină. Specialistul de boli infecţioase propune internarea copilei într-un spital de contagioşi. Medicul stomatolog are părerea că boala vine de la o măsea netratată. Dacă ar fi fost adus şi un psihanalist, de bună seama că fetiţa ar fi trebuit să-şi povestească visurile, spre a se ajunge la o interpretare sexuală a simptomelor.

Ca să ne dăm seama cât de uşor este de construit *sistemele*, vom analiza succesul unei alte şcoli, ieşite din psihanaliză, şcoala lui A. Adler. Aceleaşi fenomene pe care Freud le explică şi le tratează în lumina interpretării *sexuale*, Adler le sistematizează în jurul instinctului de *dominaţie-inferioritate*. Care din cei doi are dreptate, fiindcă *şi pacienţii şcolii adleriene se vindecă tot atât de bine ca şi cei ai şcolii freudiene*?

Dacă în domeniul bolilor organice – şi în lumea materiei în general – erorile de interpretare nu au repercusiuni grave asupra obiectului interpretat, în lumea sufletească adeseori interpretarea se repercutează asupra realităţii sau chiar devine realitate. Prin plăsmuirea unei interpretări, introducem un nou sens în lumea sufletească; creăm o nouă realitate psihică.

Să ne folosim, deci, cu grijă de aparatul subtil al psihologiei. În mâini abile, el este un instrument preţios de investigaţie şi tratament, în mâinile nepregătiţilor el poate deveni o armă ucigătoare.

CAII DIN ELBERFELD *

La începutul secolului nostru, un rentier berlinez, Wilhelm von Osten, uluieşte cercurile mondene şi cele ştiinţifice cu rezultatele dresajului obţinute la calul Kluge Hans. Acest cal ştie să efectueze operaţiile aritmetice şi să rezolve chiar probleme mai complicate. Astfel, dacă i se cerea, de pildă, să răspundă cât face 2/5 + 1/2, înţeleptul Hans lovea cu copita de nouă ori, apoi de zece ori, ceea ce însemna suma de 9/10. I se spunea: „Am în minte un număr, scad din el 9 şi-mi rămâne 3. Care este numărul la care m-am gândit?". Hans răspundea corect 12. Şi nu numai atât. Hans ştia şi scria, bătând, cu copita, de la literă la literă, numărul respectiv de ordine din alfabet. El cunoştea monedele, cărţile de joc, recunoştea fotografiile persoanelor, citea notele muzicale, analiza un acord muzical, răspundea, prin clătinarea capului, la întrebările care comportau o afirmare sau o negaţie.

Pedagogii îl aşezau pe Hans, ca nivel de inteligenţă, pe treapta copilului de 13-14 ani. Împăratul, aflând despre minunea aceasta, a instituit o comisie, prezidată de profesorul de universitate K. Stumpf, cu însărcinarea de a întocmi un raport ştiinţific asupra calului fenomenal.

Nu trece mult timp şi von Osten îşi vinde calul unui bijutier din Elberfeld, Krall. Acesta a reluat educaţia calului, obţinând de la el rezultate şi mai strălucite. Paralel a dresat încă doi cai, Muhamed şi Zarif, iar mai târziu un cal orb Berto şi un poney Hänschen. Rezultatele au fost expuse în cartea *Denkende Pferde*.

De data aceasta, faima cailor a depăşit graniţele ţării. Cai care să înţeleagă vorbirea, să citească, să calculeze, să răspundă la orice întrebare şi mai cu seamă să extragă rădăcina pătrată, cubică, de puterea a patra şi chiar a cincea! I se cere, de pildă, calului să extragă rădăcina de puterea a patra din numărul 614.654 şi, în câteva secunde, urmează răspunsul just de 28 (prima cifra bătută cu piciorul drept, a doua cu cel stâng).

Aveau de ce să se minuneze savanţii. Elberfeld devine loc de pelerinaj ştiinţific, iar bijutierul un mare personaj. El fondează societăţi şi periodice de psihologie animală şi primeşte numeroase vizite de savanţi. Unii ajung să-l compare cu Darwin. Este suficient să judecăm răsunetul acestor experienţe după numărul de 85 studii apărute până în 1914, în diferite limbi, asupra cailor care gândesc. La congresul internaţional de zoologie din Monaco, în 1913, se pune problema certificării oficiale a existenţei gândirii abstracte şi a proceselor superioare sufleteşti la cai. Este adevărat că 24 de savanţi, dintre care Bethe, Bühler, Forel, Lipmann, von Tschermak şi Wundt, se declară împotriva acestor certificate; sunt totuşi, numeroşi savanţi, printre care şi Haeckel, care admit cu entuziasm existenţa facultăţilor abstracte la cai. Numai în ceea ce priveşte operaţia extragerii rădăcinilor ei admit că aici caii ar depăşi chiar pe cei mai iluştri matematicieni, dacă nu ne-am gândi la posibilitatea unui simplu joc de memorie. Ce-a rămas din faima cailor din Elberfeld şi care este rolul istoric al bijutierului Krall? S-au dat fenomenului explicaţii numeroase. S-a întâmplat şi acum – aşa cum se întâmplă uneori în ştiinţă – să se pună carul înaintea boilor. Mai întâi, a trebuit să se dovedească buna credinţă a lui Krall. Afară de ipoteza unei gândiri superioare, s-a propus şi explicaţia telepatică, a transmisiunii gândirii: s-a constatat destul de uşor că cel mai mare număr de soluţii juste se obţinea atunci când răspunsul

* *Cuget moldovenesc*, 5-7, mai-iunie, 1943.

era cunoscut de cel care punea problema. Ideea ar trece atunci din mintea omului în conştiinţa animalului.

Cele mai judicioase observaţii le-a făcut asistentul lui Stumpf, O. Pfungst, asupra calului lui von Osten. El a stabilit că răspunsurile erau aproape sută la sută juste, când – chiar în lipsa dresorului sau a grăjdarului – răspunsul era cunoscut de cel care punea problema. Ipoteza telepatiei se exclude, de vreme ce calul pierde facultăţile sale miraculoase îndată ce i se pun ochelari. Pfungst dovedeşte că Hans *citeşte gândirea* celor prezenţi după *mişcările involuntare* făcute de aceştia înainte ca animalul să termine bătăile sale. Lucru uşor de verificat, dacă încercăm să facem o mişcare greşită, dacă ne oprim orice expresie sau prezentăm calului problema pe un carton, fără a cunoaşte conţinutul problemei. S-a constatat că se obţin răspunsuri juste chiar şi la caii cu ochelari, la cel orb sau în cazuri când experimentatorul se aşază afară, în faţa unei ferestre. Şi în cazul acesta rămâne valabilă explicaţia prin semne inconştiente, animalul orientându-se după modificările de *respiraţie* a celor de faţă. Această explicaţie este astăzi singura plauzibilă şi în acord cu ceea ce se ştie în psihologia animală.

Povestea cailor din Elberfeld ne arată şi ea cât este de greu de făcut o observaţie ştiinţifică şi obiectivă. Ce distanţă este de la un răspuns mecanic cu piciorul până la un proces simbolic de gândire ingenioasă şi abstractă ! Această distanţă, totuşi, a fost străbătută cu prea multă uşurinţă în interpretarea unor psihologi. Înţelegerea unui fapt se efectuează prin integrarea lui în cadrele lui „când", „unde" şi „cum". Această integrare însă cere multă logică.

Un scriitor francez povesteşte o interesantă anecdotă oxfordiană. Un student obişnuia să-şi potolească setea în fiecare seară cu „whisky and soda" ; regulat însă, i se tulburau ideile. Pentru a-şi da mai bine seama de *cauza* stărilor sale de confuzie, înlocuieşte whisky-ul cu brandy : acelaşi efect. Altă dată încearcă să bea gin cu soda : la fel. Studentul nostru ajunge la concluzia că soda-i de vină !

Disciplina ştiinţifică se obţine cu multă răbdare şi progresul nu urmează totdeauna o linie dreaptă.

Partea a V-a

MASE ŞI ELITE

Elitele în fața istoriei 295
Majoritatea 298
Elogiul prostiei 300
O epidemie 308
Un semnal de alarmă 310
O ipoteză 311

ELITELE ÎN FAŢA ISTORIEI *

Oricât ar stărui poporul să te aducă
la călcarea legii, fereşte-te de a-i face pe voie !
(Epictet)

Viaţa omului este un şir de atitudini şi comportări în faţa naturii şi a societăţii. Cu cât natura este mai aspră faţă de om, cu atât efortul, care i se împotriveşte, trebuie să fie mai mare, şi inteligenţa, care o domină, mai aleasă. Cu cât condiţiile sociale sunt mai grele, cu atât se cere mai multă răbdare, perseverenţă, obiectivitate şi înţelegere din partea individului.

Nivelul moral la oameni nu este egal, ci variază ca şi înălţimea lor fizică. Limitele aptitudinilor şi ale însuşirilor noastre morale diferă şi numai în faţa situaţiilor corespunzătoare aceste aptitudini îşi pot manifesta gradul lor de eficienţă. Dacă cinstea cuiva poate rezista în faţa unei ispite de un anumit grad, ea şovăie în faţa alteia mai mari. Altitudinile morale şi intelectuale se încearcă doar cu înălţimea împrejurărilor. Tăria morală o supunem la proba greutăţii situaţiilor.

Prin aceste examene se face selecţia naturală a elitelor omenirii. Masele nu pot trăi şi progresa fără elite şi, cu cât problemele sociale sunt mai greu de rezolvat, cu atât nevoia de a avea o elită este mai imperioasă.

Se înţelege uşor de ce în timpurile noastre se discută atât de mult problema elitelor sociale. Fiecare avem conştiinţa că în momentele grele ale istoriei răspunderea cea mare cade asupra conducătorului de stat, ajutat de elita ţării.

Conducerea maselor cade în sarcina elitelor. Datoriile şi răspunderile acestora sunt mari ; selecţia lor nu trebuie să dea greş. O elită îşi are dreptul la existenţă atât timp cât gradul ei de spiritualitate se află deasupra nivelului mediocrităţii generale. Spiritualitatea ei trebuie să fie pusă în slujba binelui obştesc, înţelegând prin aceasta comoara de valori şi idealuri spirituale, patrimoniul sacru al unei naţiuni. Care sunt aceste valori, o ştie fiecare. Cum se menţin, se apără şi se promovează ele, trebuie să ştie orice om de elită.

*

Psihologia maselor şi a mulţimilor trebuie bine cunoscută de către orice intelectual. O masă, devenită mulţime, este incapabilă de reflecţie şi de obiectivitate ; ea este sugestibilă şi lipsită de simţ critic ; înţelegerea ei se reduce la lucruri şi expresii concrete. Ea judecă simplist şi global, este incapabilă de a prinde nuanţele şi de a face diferenţierile. Un semn exterior şi concret este luat drept expresie a întregii mentalităţi. Condamnarea unei părţi impune respingerea întregului ; participarea la o parte, atingerea cu un fragment, atrage aprobarea sau dezaprobarea întregului : este suficient să fi manifestat cândva un sentiment de simpatie pentru o persoană socotită de masă ca suspectă, pentru ca să fii judecat de către mulţime la fel ca şi persoana suspectă. Masa se lasă uşor convinsă de ceea ce alimentează

* Din volumul *Perspective*, Tipografia „Ath. Gheorghiu", Iaşi, 1943.

pasiunile ei ; repetiţia şi prestigiul ţin locul dovezii. Conformismul este criteriul adevărului ; orice abatere sau contrazicere este o crimă.

Afectivitatea mulţimilor este instabilă, pătimaşă, uşor inflamabilă şi adeseori mistică, de aceea ea nu ştie să aleagă decât între extreme. Ea nu înţelege şi nu vede decât opoziţiile.

Iubirea se susţine prin ură şi urile se justifică prin iubire. Nimic durabil, nimic constructiv.

Reacţiile mulţimilor sunt instinctive, exagerate şi haotice. Voinţa superioară se caracterizează prin stăpânire de sine şi răbdare ; mulţimea este explozivă şi impulsivă. Dorinţele ei nu suferă amânare. Ca un copil, mulţimea crede în posibilitatea unor transformări sociale imediate, radicale şi durabile. Schimbarea unei imagini sau a unui nume, modificarea unei legi, reprezintă pentru mulţime începuturi ale unei lumi noi.

*

Se vede bine că a te lăsa dominat de *mulţime* înseamnă a te coborî, a abdica de la adevăr, bine şi dreptate, înseamnă a deveni prizonierul instinctelor şi al patimilor. Masa, transformată prin patimă în mulţime, este iresponsabilă.

Mulţimile pot fi *conduse de persoane inferioare şi iresponsabile*. Ele devin atunci instrumente inconştiente ale unui suflet inferior care posedă arta de a instiga şi a aprinde mulţimile. Acestea sunt în stare să comită crime împotriva culturii, a spiritualităţii, împotriva patriei şi, totodată, împotriva maselor înseşi. Descătuşarea patimilor duce la robia raţiunii.

Există mulţimi ai căror conducători au numai aparenţa elitei adevărate. Pseudoelita se lasă târâtă de mase ; ea conduce masele, măgulind şi exaltând instinctele acestora.

Elita adevărată se adresează pornirilor generoase din sufletul mulţimii, iar atunci când nu este înţeleasă, intervine cu forţa autorităţii pentru reprimarea pasiunilor întunecoase şi oarbe. După cum înţeleptul, în loc de a declara război instinctelor, le canalizează energiile în direcţii ideale, sublimându-le, tot aşa elitele sociale nu reprimă forţele mulţimilor decât atunci când aceste forţe devin anarhice şi distructive, ameninţătoare pentru cultură. În mod normal, menirea elitei este de a călăuzi mulţimile pe spinosul drum al idealului. Numai personalitatea este creatoare ; masa este cel mult conservatoare. Rolul elitei a fost bine exprimat în vorbele unui general atenian : „Decât o armată de lei condusă de un cerb, mai bine o armată de cerbi condusă de un leu”.

*

Se precizează acum poziţiile de pe care elitele trebuie să conducă masele. În conducerea politică, elita se menţine pe linia devotamentului pentru binele public, a ordinii, cinstei şi a dreptăţii ; în îndrumarea culturală a maselor, ea trasează drumul adevărului, deci al obiectivităţii şi disciplinei intelectuale, al dezinteresării şi demnităţii morale.

Inteligenţa se ascute în luptă cu problemele, caracterul se întăreşte în luptă cu realitatea. Dar valoarea problemei răsare din importanţa realităţii corespunzătoare, iar realitatea capătă semnificaţie în lumina scânteii intelectuale. În armonia dintre însuşirile intelectuale şi cele morale, în acordul dintre planul mintal şi cel de acţiune, în efortul de ridicare a faptei la înălţimea idealului, în lupta împotriva erorii şi a rătăcirii, se naşte şi se desăvârşeşte spiritul elitelor. Încercarea de a distruge echilibrul dintre inteligenţă şi acţiune nu poate duce decât spre ruină : pasivitate şi scepticism în domeniul intelectual, haos şi întuneric în lumea faptei ; şi într-un caz şi într-altul, *sterilitate*.

Încercarea de a coborî inteligenţa, lovitura îndreptată împotriva intelectualilor, este o mare primejdie şi poate ascunde o manevră inconştientă: ea poate însemna stingerea luminii, pentru ca în umbră să se elibereze pornirile egoiste şi imorale. Propaganda îndreptată împotriva spiritului critic şi a reflecţiei poate servi numai acelora cărora le este frică de lumina raţiunii. A fi contra raţiunii înseamnă a bara drumul cunoaşterii de sine şi cunoaşterii altora. Aceste bariere pot avea urmări dezastruase pentru toată lumea, îngăduind dezlănţuirea pornirilor inconştiente, ţinute până atunci în întuneric, numai datorită puterii de obiectivitate şi de reflecţie a intelectului. A renunţa la căutarea adevărului, a te declara împotriva intelectualului, a nu mai respecta raţiunea, înseamnă a abdica de la îndatoririle elitei, înseamnă a te declara partizan al mulţimii acefale şi anarhice. Şi atunci suntem îndreptăţiţi de a bănui setea de răzbunare, ambiţia şi cupiditatea în dosul dreptăţii, spiritul de intoleranţă, ură şi teroare în spatele devizelor de adevăr şi fraternitate. Sub masca elitei idealiste şi generoase se poate ascunde spiritul mulţimii despotice şi egoiste.

Se spune că sentimentul este o funcţie de unire între suflete, în timp ce inteligenţa şi spiritul critic sunt factori de individualizare şi destrămare socială. Se afirmă că spiritul critic şi reflecţia duc spre individualism şi liberalism politic şi economic, spre împrăştierea forţelor politice, în timp ce pe sentiment se clădesc ordinea şi unitatea de acţiune. Să nu uităm că unanimitatea permanentă şi indestructibilă a convingerilor nu se poate realiza decât pe adevăr şi prin adevăr, singurul factor stabil de socializare intelectuală şi înţelegere între oameni. Sentimentul legat de interese individuale, de „adevăruri personale" sau de „adevăruri de grup" este un factor de discordie şi de dezbinare. Sentimentul neîncercat de probele obiectivităţii intelectuale este un factor instabil şi izvor al celor mai primejdioase iluzii.

*

Dacă intenţiile vulgare ale pseudoelitei pot fi relativ uşor ascunse în timpuri normale sub masca celor mai înalte principii şi programe, scăderile ei morale ies la iveală în momentele grele şi hotărâtoare. Numai prin marile încercări se poate măsura tăria morală a unei elite; la răscrucile istoriei se separă intelectualul de pseudointelectual, adevărata elită de cea aparentă. Un conducător care îşi părăseşte poziţiile de înaltă obiectivitate morală, aruncând mulţimii sământa urii şi a discordiei pentru satisfacerea intereselor şi ambiţiilor personale, nu este om de elită.

Examenele date în faţa realităţilor sociale sunt adevărate probe de rezistenţă morală şi intelectuală a elitelor. Ele nu se dau numai în faţa prezentului, ci şi în faţa istoriei. Istoria va judeca dacă elita de astăzi îşi face pe deplin datoria faţă de elita de ieri şi cea de mâine. În lumina istoriei vor apărea intenţiile adevărate şi motivele reale ale conducătorilor de mase şi prin înălţimea evenimentelor se va judeca ţinuta lor etică.

Conştiinţa acestei răspunderi şi sentimentul tainic al solidarităţii cu trecutul şi viitorul patriei constituie adevărata mistică a elitei conducătoare. „Omul de stat trebuie să vadă cu ochii celor morţi, ai celor vii şi chiar cu ai celor care nu s-au născut încă." Acest misticism nu conţine ură şi nu fuge de lumină; el este trăirea unei adânci înţelegeri şi a unei grele răspunderi.

MAJORITATEA*

Există încă multe confuzii în conceptele noastre sociale şi una din ele credem că rezidă în înţelesul de majoritate, legat de cel de democraţie.

Este vădit că o minoritate – şi chiar o individualitate – poate avea superioritatea adevărului şi a dreptăţii împotriva superiorităţii numerice. Se recunoaşte că variaţiile numerice nu au nici o importanţă asupra certitudinii şi validităţii adevărului. Filosofia a părăsit de mult criteriul de *consensus omnium* al adevărului. Mai mult decât atât, psihologia ne arată chiar că nivelul judecăţii scade adesea în mulţime. În loc de operaţia adunării şi a creşterii spirituale, asistăm la fenomenul invers şi paradoxal al scăderii. Este clar deci că nu majoritatea creează adevărul, ci adevărul creează o majoritate. Căci adevărul aparţine ordinii ierarhice, de nivel, şi nu celei numerice, sumative.

Cum se explică atunci goana după majoritate? Cum se justifică, în cazul acesta, sentimentul de superioritate al majorităţii şi cel de inferioritate al minorităţii? În genere, individul rămas în urma plebiscitului – manifest sau tacit – în grupul mai mic, se simte învins, dominat, umilit.

Nu este mai puţin adevărat că minoritatea reacţionează faţă de această situaţie prin legea compensaţiei, proclamând de partea ei superioritatea adevărului. Mai mult decât atât: pe baza acestei covingeri, minoritatea încearcă chiar să impună majorităţii principiile de care este convinsă. Ne întrebăm atunci: este oare justificată tendinţa de dominaţie a minorităţii pe baza convingerii de posesiune a adevărului? Sau are dreptate majoritatea care vede în superioritatea numerică garanţia infailibilităţii?

Se comite curent confuzia dintre starea de fapt şi cea de drept. Fiecare grup – mare sau mic – poate avea credinţele sale. Plebiscitul ne lămureşte asupra gradului de răspândire la un moment dat a anumitor credinţe, dorinţe, aspiraţii. Nu este greu de văzut că gradul de răspândire a unei idei nu este în funcţie numai de validitatea acesteia. Dacă ea face bine sau rău grupului este o problemă de *valoare*, care nu-şi găseşte soluţia în categoria cantităţii. Gradul de rezistenţă a ideilor se încearcă în jurnalele ştiinţifice şi în lupta ideologică, iar difuzarea lor este o chestiune de artă politică.

Confuzia menţionată merge uneori atât de departe, încât a pătruns şi într-o ramură a matematicii, ştiinţă atât de obiectivă, anume în *statistică*. „Tendinţa centrală" a unui fenomen, frecvenţa maximă a unei însuşiri se ia drept normă şi se numeşte *fenomen normal*. Ca şi cum eroarea sau prejudecăţile, adesea cu răspândire maximă, ar constitui fenomenul normal, iar adevărul ştiinţific, posedat de o minoritate, ar fi un fapt *anormal*! Geniul, ca şi idiotul, se află în grupa fenomenelor anormale. Spre a evita această absurditate, statisticienii inventează o noţiune echivocă de *supranormal*.

Evidenţa echivocului apare din următorul exemplu. Caria dentară, recunoscută unanim ca fenomen patologic, este, după criteriul statistic, un fapt normal, pentru motivul că majoritatea oamenilor au dinţi cariaţi. Dantura neatacată este o deviaţie de la normă!

---

* *Ethos*, III, 1-2, 1946.

Dacă proştii sau nebunii ar constitui o majoritate, prostia sau nebunia ar fi normă. Nebunii dintr-un ospiciu, aflaţi în majoritate faţă de întregul personal al ospiciului, au dreptate să răstoarne clasificarea medicului, considerându-l pe acesta nebun, iar pe ei socotindu-se normali.

Unii oameni de ştiinţă merg până acolo încât văd în tendinţa centrală (a frecvenţei maxime) aspiraţia inteligentă a spiritului de a se menţine în limitele ponderate ale forţelor naturii. Este acea *aurea mediocritas* proslăvită de cugetătorii antici. Ori de câte ori – se spune – natura greşeşte printr-o deviaţie într-o extremă la o generaţie, greşeala se corectează în generaţia următoare, prin revenirea la normă. Părinţii prea înalţi dau naştere la copii cu talia mai scundă, părinţilor cu statura prea mică le succedă copii mai înalţi. Geniile rareori au copii remarcabili ca inteligenţă, iar copiii părinţilor proşti îi întrec pe aceştia în deşteptăciune. Normalul este echilibrul natural, mediocritatea este centrul de gravitaţie al spiritului. Superioritatea intelectuală devine o eroare a naturii, iar o societate care tinde ca din toţi membrii ei să facă oameni inteligenţi s-ar declara prin aceasta împotriva naturii. Revenirea la natură înseamnă întoarcerea spre mediocritate!

O asemenea interpretare a majorităţii, în acelaşi timp ca stare de fapt şi ca normă sau ideal, ne duce, după cum vedem, la afirmaţii absurde şi progresul însuşi devine neinteligibil fără postularea tendinţei de a *ieşi* din „normă", adică din majoritate. Mai corect: progresul se poate defini statistic ca tendinţa de deplasare a majorităţii pe curba lui Gauss – sau, mai corect, *o dată* cu curba lui Gauss – de la stânga spre dreapta, sau, pentru individ, ca aspiraţia de a ieşi din majoritate, sau a ieşi afară din curbă.

Dacă se despart clar înţelesurile, cel de constatare de cel apreciativ, ne întrebăm dacă majoritatea are vreun rol. Importanţa ei, în regimul democratic, este imensă ca indiciu al unei stări de spirit. Din ceea ce *este* nu se poate însă conchide ceea ce *trebuie* să fie. Norma şi idealul trebuie căutate în minoritatea „supranormală". Poate că aici găsim raţiunea de existenţă a elitelor intelectuale. Numai valorile acestei minorităţi devin cu timpul bunurile majorităţii.

Dar dacă superioritatea numerică nu reprezintă şi una ideologică, am putea oare justifica măsurile de violenţă în propagarea adevărului? Unii găsesc că binele trebuie impus cu de-a sila.

Aceasta este o altă problemă, a *metodelor* de-a aduce majoritatea în câmpul valorilor. Cum se ridică o stare de fapt la nivelul uneia de drept este o problemă de regim şi educaţie politică. Care este criteriul după care se recunoaşte superioritatea în materie de conduită socială şi politică rămâne în mare parte încă o problemă de intuiţie. Avem impresia că în materie politică – chiar dacă am trecut de faza astrologiei şi alchimiei – suntem încă în stadiul chirologiei şi al grafologiei!

ELOGIUL PROSTIEI*

Prostia s-a bucurat în trecut de atenţia unor mari cărturari. Într-o vreme, ea era privită cu îngăduinţă de lumea învăţaţilor. Este greu a elogia prostia astăzi, când ea este dispreţuită chiar în lumea proştilor. Din fericire, fenomenul de depreciere nu este nici permanent, nici general.

Au fost vremuri când opinia socială era neutră – sub raportul axiologic – faţă de mărginirea intelectuală. Prostia nici nu exista ca atare pentru conştiinţa societăţii. Au fost şi epoci fericite când simplismul intelectual se bucura de o preţuire deosebită, ca şi nebunia. La unele popoare, în trecut, exemplarele de elită ale celor săraci cu duhul, purtătoare şi difuzoare de credinţe mistice, inspirau semenilor respect şi teamă aproape superstiţioasă. Nu departe de noi este fenomenul când un simplu cioban era să fie ridicat de pe treapta imbecilităţii sale terestre la rangul de sfânt. Elita ţării mergea să i se închine. Se pare că puţina inteligenţă apropie de misterele lumii, în timp ce multa inteligenţă îndepărtează.

Un medium din societăţile spiritiste se recrutează de obicei dintre persoanele cu totul reduse sub raportul inteligenţei. Faptul că lumea spiritelor îşi alege interpreţii printre cei mai simpli arată că prostia este preţuită şi de personajele fluidice.

Spiritul popular, în poveştile sale, priveşte cu bunăvoinţă mărginirea intelectuală, descriind-o întotdeauna în strânsă corelaţie cu însuşirile sufleteşti superioare. Prostul din poveste este un erou simpatic, superior deşteptului – adesea şiret şi ticălos – iar sfârşitul povestirii ne înfăţişează invariabil norocul prostului. Finalul fericit pentru prost este norocul, sub raportul ordinii umane, fiindcă nu este cauzat lăuntric, legat organic de calităţile şi străduinţele beneficiarului, determinat de anumite măsuri de prevedere ale acestuia, ci vine din afară, ca un accident, ca o întâmplare ce coboară de sus, ca un har dumnezeiesc. În ordinea divină, favoarea se acordă prostului ca o dreaptă compensaţie, ca un dar ce i se cuvine. Prostul este favoritul destinului.

Ni se pare, totuşi, că e o exagerare răutăcioasă susţinerea că numai proştii ajung la locuri de cinste în politică, sau că numai ei sunt astăzi favoriţi ai femeilor şi ai banului. Vădit este că o asemenea convingere a răsărit din invidia celor ce râvnesc la aceste bunuri. Dezmoşteniţilor nu le rămâne decât să se creadă, prin compensaţie, deştepţi, aruncând prostia în lagărul celor fericiţi.

Dar se impune, în paranteză, o precizare de ordin semantic. Noi ne-am propus lauda prostiei şi totodată a proştilor. Un act de prostie poate fi însă comis şi de un om deştept. Numai că prostia omului inteligent nu-i dă acestuia implicit şi dreptul de a se intitula prost. Fapta lui, săvârşită din patimă, emoţie sau lipsă de interes, se aşază la antipodul înţelepciunii, pe linia moralei, a *spiritualităţii*, în timp ce prostia de care ne ocupăm noi este o calitate pur psihică şi constituie esenţa psihică a prostului. Înţeleptul are rara satisfacţie de *a cădea* în „păcatul" prostiei, în timp ce prostul are privilegiul de *a rămâne* neclintit, ferm şi permanent pe poziţia lui iniţială. „Dacă eşti prost – spune cineva – eşti pentru toată viaţa." Elogiul lui Erasm vizează mai mult lipsa de înţelepciune a omului decât nerozia lui congenitală.

---

* *Ethos*, IV, 1-2, 1947.

*

Valoarea – pozitivă sau negativă – a prostiei este de origine socială. Societatea de astăzi, raţionalistă, pozitivistă şi practicistă, destramă aureola de prestigiu de altădată a prostiei. Ajung până acolo, în procesul de denigrare a acestei însuşiri, ca să adune sub eticheta savantă grecească de oligofrenie, pe cei mai săraci cu duhul în ospiciile de nebuni!

Prostia nu este o simplă noninteligenţă, ci o valoare autentică. Pozitiv şi negativ nu sunt decât expresii corelate şi convenţionale. Terminologia se poate răsturna. Pare că în una dintre cele mai exacte ştiinţe, cum este fizica, s-a produs o încercare de răsturnare, în domeniul electricităţii, a termenilor de pozitiv şi negativ. De altfel, dacă termenii rămân mai departe aceiaşi, le putem schimba înţelesurile apreciative. Cele mai supuse schimbărilor sunt înţelesurile politice şi sociale. Schimbarea structurii sociale provoacă şi răsturnarea polarităţii unor valori: cele pozitive devin negative şi invers. Eroii de ieri devin mişeii de astăzi, iar mizerabilii de ieri devin respectabilii de astăzi. *Quae fuerant vitia, mores sunt* (Seneca).

O revoluţie socială răstoarnă şi semnificaţiile axiologice ale noţiunilor. Dacă proştii ar avea de gând să facă o revoluţie, de bună seamă că prostia ar ocupa rangul inteligenţei, iar deştepţii ar intra în ospiciile de nebuni cu titlul de megalofrenetici. N-am putea decât aplauda o asemenea iniţiativă – chiar dacă nu suntem partizani ai violenţei – căci prin ea s-ar înlătura multe nedreptăţi care aşteaptă de secole să fie răzbunate.

Deprecierea prostiei, o dată cu preţuirea inteligenţei, este un produs al civilizaţiei. Fenomenul ne apare ca efect al unei prejudecăţi moderne, similar cu acelea denunţate de Bacon cu numele latinesc de *idola*. Noi trăim în mirajul intelectualist, sub vraja cultului inteligenţei. De când stima societăţii s-a deplasat spre polul inteligenţei, proştilor nu le-a rămas decât blamul şi oprobriul societăţii. Se impune o apărare a proştilor, chiar împotriva voinţei unora dintre ei. În majoritatea cazurilor, aceşti oameni nu-şi cunosc interesul, rămânând insensibili la lipsa de consideraţie a semenilor, mulţumindu-se să-şi ducă imperturbabili viaţa lor tihnită şi echilibrată de proşti.

Valoarea instrumentală a unui obiect se apreciază după scopul pe care-l slujeşte. Se poate întâmpla însă ca o anumită structură socială, o anumită fază de evoluţie să facă inteligenţa inutilă sub forma ei de astăzi, substituindu-i o altă funcţie, aşa după cum, în lovirea mingii cu capul, la un joc de fotbal, piciorul se substituie, ca funcţie, capului; ca „instrument de lovire", capul devine mai de preţ decât ca organ de cugetare.

Multe din criticele contemporane se îndreaptă împotriva inteligenţei înţeleasă ca funcţie distructivă şi paralizantă. Elanul, iniţiativa, curajul ar cădea victime ale bisturiului ascuţit al reflecţiei. Iată de ce se propune cu toată seriozitatea părăsirea acestei funcţii desuete şi îndreptarea destinului omenesc pe alte căi, mai dinamice şi mai puţin reflexe. În această privinţă am putea folosi şi sugestiile unui Bergson. Poate că instinctul ne-ar sluji mai bine decât inteligenţa! Aşa cum în fotbal, o bună lovitură cu capul este mai preţioasă decât un efort – adesea frenator – al cugetului.

*

Este folositor, credem, să arătăm şi inconsecvenţa societăţii în atitudinea ei apreciativă. În timp ce prostia este expusă râsului, genialitatea este urmărită cu înverşunare şi pedepsită fără cruţare. Încercarea de a depăşi nivelul mediocrităţii este uneori pedepsită ca o crimă. Este cunoscută tragedia geniilor, a elitei umanităţii. „Când Dumnezeu a creat omul de geniu – spune Diderot – încredinţându-i scânteia divină, totodată i-a zis: «Acum du-te şi

suferă». Scriitorul rus Griboiedov a devenit celebru prin comedia lui satirică *Prea multă minte strică* (*Gore ot uma*, 1823). Morala acestei comedii este clară: „Te-ai născut deştept, să te pregăteşti de suferinţă".

Depăşind media, omul îşi creează o mulţime de necazuri şi înainte de toate se face neînţeles, eliminându-se automat din comunitatea umană. Izolare şi ostracizare! Se întâmplă ca recompensa să vină abia după moarte, când ideile geniale intră în patrimoniul mediocrităţii datorită unei asimilări lente şi generale. Când se întâmplă însă ca geniul să fie aclamat de mulţimea contemporană, înseamnă că din acel moment geniul a încetat de a mai fi genial; sărbătoritul nu se recunoaşte în oglinda conştiinţei colective. Ca să poată fi mistuită, ideea genială se reduce, în ţeasta tâmpitului, la dimensiuni liliputane. Alteori rămâne cu totul pe dinafară. „D'habitude – spune y Gassett – le gens ne tombent d'accord que sur ce qui est un peu vil ou un peut sot." „Orice idee publică – ne confirmă Edgar Poe –, orice convenţie acceptată este o prostie, fiindcă ea convine majorităţii". Se vede că lui Edgar Poe nu i-a fost dat să cunoască farmecul prostiei!

Intoleranţa arătată faţă de superioritatea intelectuală de către mediocritate, inconştientă de puterea ei, este atât de pronunţată, încât se poate vorbi pe drept cuvânt, de un „delict de inteligenţă". Se înţelege, primul efect fericit al prostiei este *comoditatea*. Este natural, în acelaşi timp, ca inteligenţa să-şi caute aliata în *prudenţă*. Deşteptul abil se fereşte să comită în faţa prostului un act de inteligenţă. „Oricare ar fi părerea bună pe care am putea-o păstra în taină despre capacitatea noastră şi oricare ne-ar fi dorinţa de a ne lăuda cu inteligenţa, simţim în general că este nedelicat s-o facem" (A. Huxley, *Marina di Vezza*). Se cunosc încercări de simulare a inteligenţei – lucru nu prea uşor – dar se *ignoră necesitatea simulării prostiei*. Întrucât, însă, suntem împotriva prefăcătoriei, recomandarea noastră este: mai bine să renunţăm definitiv la inteligenţă, devenind proşti autentici!

*

Şi de ce să nu dăm dreptate celor care condamnă genialitatea? Viaţa savantului genial nu este ispititoare. Frământările lui, asprimea vieţii lui ascetice, încordarea fiinţei lui chinuite, sacrificiul a tot ce este uman, preuman; şi pentru ce? Pentru ca, spre sfârşitul vieţii, să recunoască sterilitatea ştiinţei şi a idealului, să constate tragismul destinului uman, să ajungă la conştiinţa lamentabilă a neantului. Un însemnat biolog contemporan (Jean Rostand) se întreba dacă nu este mai bine ca omul să fie împiedicat de a gândi, vindecându-se astfel de boala idealului. Liniştea şi placiditatea prostului sunt de invidiat!

Aproape toţi apologeţii prostiei subliniază fericirea prostului. „Prostia – spune Louis Latzarus în Éloge de la bêtise – scuteşte pe favoriţii ei de neliniştea ce torturează pe cei ce gândesc. Ea le dă acea îndrăzneală fericită care este privilegiul inconştienţei." Înţelegem de ce oamenii de ştiinţă remarcabili, ca J. Rostand, se întreabă dacă nu este de preferat liniştea prostului zbuciumului cugetării.

Se citează cazul poetului Gérard de Nerval care, însănătoşindu-se, îşi exprimă regretul de a fi părăsit umbrele misterioase ale rătăcirii sufleteşti pentru bunurile raţiunii. Rătăcit, avea impresia că ştie şi înţelege tot, avea sentimentul unei puteri infinite. „Doit-on regretter de l'avoir perdue [la force] en regagnant ce que les hommes appellent raison?", se întreabă poetul.

Păstrând proporţiile, ştim că prostul nu are conştiinţa limitelor sale. Psihologii ştiu că sentimentul dificultăţilor în rezolvarea probelor de inteligenţă este cu atât mai slab cu cât cineva este mai prost. Ca şi copiii, proştii au fericirea de a crede că totul este posibil şi uşor de rezolvat. Iată de ce prostul ar regreta dacă i s-ar restitui inteligenţa de care l-a lipsit natura. S-ar cere înapoi în familia proştilor! „Fiind simpli – spune Huxley despre oamenii mediocri –, ei au puţine cauze de dezacord." „Este paradisul pământesc; ei n-au mâncat

încă din arborele ştiinţei binelui şi a răului." „Aceste suflete – şi sunt destule chiar în epoca autobuzelor – vor găsi foarte uşor calea mântuirii lor."

Setea de originalitate persistă totuşi. Cine scapă de mirajul genialităţii? „J'ai trouvé chez les savants – spune Anatole France (*Le jardin d'Épicure*) – la candeur des enfants, et l'on voit tous les jours les ignorants qui se croient l'axe du monde. Hélas! Chacun de nous se voit le centre de l'univers. C'est la commune illusion. Le balayeur de la rue n'y échappe pas." „Peut-être cette erreur est-elle un peu ébranlée chez celui qui a beaucoup médité. *L'humilité* rare chez les doctes, l'est encore plus chez les ignares."

Însuşi faptul prostiei ne poate sugera, prin interpretări dibace, iluzia genialităţii. Într-adevăr, dacă *faptul de a nu fi înţeles* de semeni poate fi interpretat ca *efect* necesar (nu eşti înţeles fiindcă eşti original, genial), el poate fi privit şi ca *simptom* al unei realităţi (nu eşti înţeles, *deci* eşti geniu). Mulţi nerozi înfumuraţi îşi aplică lor înşişi simplista simptomatologie a genialităţii. De aici se ajunge uşor la reţeaua practică: cultivarea obscurantismului. Ca să te recunoască geniu, este de ajuns să te faci neînţeles! Pseudoerudiţii mărginiţi şi vanitoşi devin sabotori primejdioşi ai procesului de înţelegere. „Şi cu cât par mai neînţeleşi de cei care nu-i înţeleg, cu atât sunt mai admiraţi", rosteşte sentenţios Nebunia în strălucitul elogiu al lui Erasm.

Iluzia propriei genialităţii nu răsare numai din faptul de a nu fi înţeles, dar şi din situaţia de a nu înţelege. Procesul de înţelegere este un fenomen bilateral, mutual, ca orice conduită socială (a înţelege şi a te face înţeles). De aceea ne mişcăm cu uşurinţă de la un termen la celălalt. Nu înţelegi pe cineva. Cauza? Nu numai mediocritatea ideii, dar şi a persoanei respective care *nu ştie* să se facă înţeleasă. Cauza, deci, este prostia altuia şi implicit superioritatea noastră. Aici atingem momentul tragic, când genialitatea fictivă şi prostia autentică declară, în culmea megalomaniei, război prostiei aparente şi inteligenţei autentice.

Un student mi-a declarat cândva că n-a citit nimic în vederea examenului, din teama de a nu fi influenţat de ideile altora. Răspunsul este aproape genial. El arată în acelaşi timp o prudenţă remarcabilă şi un nealterat instinct de conservare intelectuală: a nu citi! Dar de ce originalitate cu orice preţ? Simularea originalităţii prin conduita de a te face neînţeles, întâlnită la mai mulţi proşti, denotă o mare eroare şi chiar o nerozie din partea prostului. Goana acestuia după originalitate este un semn de deşărtăciune şi una din rătăcirile burgheze. Mai mult decât atât: este semn de decadenţă a prostiei!

Este o decadenţă, mai întâi fiindcă originalitatea nu are nici o valoare. Este drept că rădăcina grecească a termenului „idiot" ne sugerează ideea unui om aparte, înzestrat cu însuşiri ce-i sunt proprii numai lui. Idiotul, într-un cuvânt, este un original, ca şi geniul. Încă o dovadă că extremele se ating! Trebuie totuşi să recunoaştem că originalitatea prostului nu este remarcabilă, fapt care pledează în avantajul prostului.

Alunecând în jos („în jos", după sistemul axiologic încă în vigoare, care mâine ar putea însemna „în sus") pe dimensiunea adâncimii, prostul poate atinge chintesenţa însăşi a prostiei. Cineva l-a gratificat pe Hitler cu epitetul de geniu al mediocrităţii: explicaţia marii popularităţi a Führerului. În lumea platonică există de bună seamă şi tipul ideal al prostiei. Să ne desăvârşim deci în arta de a ne apropia de el!

Să nu ne mire apoi că teoria elitelor intelectuale poate fi aruncată la coş ca o concepţie retrogradă. Într-adevăr, ce folos şi ce valoare socială are o gândire originală, când prin singularizarea ei, ea reprezintă produsul unui ins sau al unei minorităţi privilegiate şi este destinată consumului numai câtorva? În privinţa aceasta am putea găsi sprijin în cugetările lui Tolstoi asupra artei.

În fine, încă o ultimă dovadă a naivităţii prostului megaloman. Tendinţa de originalitate a prostului înseamnă trădarea intenţiilor naturii care a creat prostia tocmai pentru a face posibilă constituirea unei societăţi ideale şi omogene. Prostul este pivotul unei asemenea

societăţi şi finalitatea ei naturală. Acolo unde se iveşte, originalitatea trebuie socotită ca o greşeală, monstruoasă şi primejdioasă – din fericire însă reparabilă – a naturii.

*

Trăind în plină modă fenomenologică şi existenţialistă, nu putem părăsi terenul laudei înainte de a răspunde la întrebarea fundamentală: *care este esenţa prostiei?*. Este ca şi cum am căuta pe vremea lui Platon prototipul prostiei; e o reînviere a academiei platonice. Fiecare epocă îşi are proştii ei, fiecare clasă socială este reprezentată de nerozii ei, dar sub toate variaţiile şi contingenţele, de provenienţă economică, socială, politică sau religioasă, găsim acelaşi fond pur şi nealterat al esenţei prostiei. Să procedăm prin reducere, după reţeta husserliană. De la două sau trei exemple ne vom putea îndrepta spre nucleul permanent.

În epocile caracterizate prin dominanta religioasă, prostul îmbracă veşmintele virtuţilor creştine; umilinţa, resemnarea, evlavia, simplitatea, candoarea. „Oh! que c'est doulx un mol chevet, et sain, que l'ignorance et l'incuriosité, à reposer une teste bien faicte!" (Montaigne, *Essais*, III, XIII, 230).

Acest tip este destul de simpatic în inerţia lui. Limpezimea candorii, spontaneitatea credulităţii nelimitate, prospeţimea naivităţii infantile, dar mai ales echilibrul stabil al indiferenţei, indolenţei şi încrederii în sine; toate se îmbină într-o structură armonioasă a prostiei. Privire care spune totul fiindcă nu oglindeşte nimic, făgăduieşte totul fiindcă nu prevede nimic, alunecă cu uşurinţă peste durerile lumii fiindcă n-o interesează nimic. Chipul seducător al prostului *serafic*, aşa cum ni-l descrie Erasm, aparţine altor vremuri şi altor societăţi, cu ordine mai statică, mai stabilă.

Progresul ştiinţific din societatea industrială a creat, potrivit cu idealul pozitivist şi raţionalist al acesteia, tipuri specifice de proşti: prostul *erudit* şi prostul cu *diplomă*. Mărginire intelectuală, animată de pasiunea literei, a tiparului. O nouă mascaradă: memoria jucând rolul inteligenţei, automatismul – al creaţiei, iar psitacismul (pe româneşte: papagalicismul), rolul originalităţii. Fişa devine arma eruditului, iar numărul de pagini, scrise sau devorate, dovada capacităţii de digestie cerebrală. Spirit strivit de povara cărţii; lumină stinsă de efortul erudiţiei. Cartea te scuteşte de efortul personal, iar şcoala te învaţă tehnica de a economisi gândirea, arta de imprimare şi folosire a „plăcilor intelectuale". Pentru mărginiţii lipsiţi de energie, diploma devine mijloc de stimulare şi titlu de nobleţe; forma de manifestare a acesteia este snobismul intelectual. Diploma este punctul de reazem pentru cei care nu au încredere în forţele lor intelectuale. După cum mustaţa, pentru un erou al lui Anatole France, luată ca simptom al virilităţii, schimbă întreaga psihologie a personajului, tot astfel diploma devine pentru prost temeiul încrederii în sine.

Într-un film făcut pentru copii în aparenţă, pentru adultul deştept în fond, ni se prezintă un final pentru care autorul scenariului merită elogiul psihologiei. E vorba de un „happy-end" în care prostul încetează de a mai fi prost în clipa când capătă o diplomă academică, egoistul nu mai este egoist şi meschin din momentul când i s-a oferit cartea de membru al Societăţii de Protecţie a Animalelor, iar leul încetează de a mai fi fricos şi poltron, devenind leu autentic, în urma decorării sale cu medalia „Curaj şi Bărbăţie".

În societăţile de astăzi, frământate de problemele sociale şi politice, în continuă năzuinţă după „ordine nouă", idealul prostului nu poate rămâne la periferia societăţii şi a idealurilor acesteia, închis în turnul de fildeş al meditaţiei. Prostul contemporan are numeroase drepturi de revendicat. Prostul de ieri era simplu în atitudine, ca o plantă, sincer ca o moluscă; era o prostie naturală. Prostul de azi este atras de ofensiva culturală şi economică, are pasiunea ideilor şi o adevărată slăbiciune pentru „ideologie".

Aşa cum în epocile credincioase năzuinţa prostului este sfinţenia, în zilele noastre de antagonisme ideologice şi curente de masă, aspiraţia lui este de a fi un doctrinar şi misionar. Prostul ca factor cultural, dinamic, cu caracter fanatic şi adeseori mistic. Numai că dinamismul lui este programat, activismul lui planificat. El preferă ca orbita mişcării lui ideologice să fie trasată precis de canoanele oficiale, de ordinea diriguitoare, socială şi politică. O lume fără riscuri şi fără răspunderi. Revenire în paradisul cândva pierdut din cauza *neascultării*. Energia, rămasă disponibilă prin ridicarea de pe umerii prostului a grelei poveri a răspunderii, se converteşte în beatitudine. Securitate şi mulţumire de sine!

Dacă eliminăm, prin reducere, diferenţele şi reţinem partea comună şi autentică, ajungem la ţinta propusă, la *esenţa prostiei*. Oricare ar fi formele şi tipurile ei de manifestare, mărginirea este ceva *finit şi închis*. Iată prima noastră constatare şi primul elogiu cuvenit prostiei, fiindcă finitismul, curbura spaţiului, este marea descoperire a ştiinţelor fizico-matematice de astăzi. Universul lui Einstein este cilindric; universul nerodului este sferic şi încremenit, cum era cosmosul elen: simplu, rotund şi finit. Tocmai de aceea perfect! Dacă idealul uman este pacea, echilibrul, mulţumirea de sine, conformismul, stabilitatea, el este atins şi realizat în lumea prostului. Plafonul evoluţiei fiind atins, mintea nu se mai deschide pentru noi probleme, inima nu mai bate de nerăbdare, de decepţie sau de mustrare; ritmul ei este egal şi imperturbabil; perfecţiunea care atinge sfinţenia. Totul respiră linişte de mănăstire şi beatitudine paradisiacă. Parmenide ar merita să fie proclamat ctitor al acestei mănăstiri şi mare pontif al congregaţiei proştilor. Numai că aceştia n-au nevoie de filosofie şi bietul Parmenide nu s-ar bucura de nici o trecere în noul ordin monahal. Dar, la urma urmei, de ce ar mai avea nevoie de căpetenie o comunitate fondată pe principiul însuşi al desfiinţării capului? !

A venit momentul să ne întrebăm: *cum să cultivăm prostia şi să stârpim inteligenţa*?

*

Înainte de a răspunde la ultima întrebare se cuvine să mai precizăm unele noţiuni. S-ar părea că filipica noastră împotriva inteligenţei s-ar îndrepta şi împotriva intelectualilor. Este însă uşor de constatat că ea vizează numai pe cei deştepţi. Noţiunile nu se suprapun: există intelectuali proşti şi neintelectuali deştepţi. Identificarea noţiunii de intelectual, persoană ce trăieşte pe planul cugetării, din cugetare şi în idealul adevărului, cu cea de inteligent, persoană ce obţine randamentul maxim din folosirea operaţiilor sale intelectuale, se face din pricină că intelectualul are datoria să se nască inteligent. Căci numai o persoană bine înzestrată poate folosi cum se cuvine aparatul său intelectual. O elementară regulă psihotehnică recomandă, pentru ocupaţiile intelectuale, o inteligenţă superioară mediei. Starea de fapt însă nu corespunde celei de drept. De aceea, prin exterminarea intelectualilor, n-am înlăturat pericolul inteligenţei şi nici prin desfiinţarea deştepţilor, n-am scăpat de categoria intelectualilor. Prigoana, deci, împotriva intelectualilor, fără alegere, ar fi nedreaptă. Lupta trebuie dusă contra originalităţii şi a spiritului critic, note caracteristice inteligenţei şi comune de drept categoriei de intelectuali şi celei de neintelectuali.

Prostia însă nu este un rezultat fatal şi nativ al eredităţii. Ea este un fenomen social şi ca atare supus influenţei educaţiei, variind în grad şi natură după structura societăţii. Pedagogia actuală ar trebui să-şi revizuiască principiile metodei active în litera noului catehism al prostiei. Spre a obţine uniformitate de convingere, vom aplica *metoda condiţionării*, combinată cu *metoda hipnopedică* a repetiţiei continue, atât în timpul somnului cât şi al stării de veghe, a unor formule sugestive şi stereotipe, începând din cea mai fragedă copilărie şi, dacă se poate, chiar din faza embrionară, intrauterină. Aceleaşi

formule, difuzate prin mijloace tehnice moderne (presă, cinema, T.F.F.), se imprimă în substanţa fragedă a creierului, devenind hrana de toate zilele a inteligenţei. Astfel realizăm opera „predestinării", înfăţişată în culori atât de atrăgătoare de către A. Huxley în opera sa *The Brave New World*.

Se înţelege de ce, în concluzie, măsura, preconizată de cineva, a sterilizării celor proşti nu ni se pare deloc fericită. Dimpotrivă, eugenia trebuie să-şi înscrie în program selecţia proştilor şi înmulţirea lor nelimitată. Ar fi de experimentat formula emisă de A. Huxley şi rezervată pentru „Lumea Nouă", de înmugurire a oului prin procedeul Bokanovski. Dintr-un singur ou, într-un sistem de fecundare şi gestaţie artificială, se obţin 96 de gemeni. Reducându-se durata de maturizare intelectuală, obţinem un grup de 96 de gemeni, toţi la fel de proşti ! Procedeul Bokanovski, al producţiei *în serie*, este unul din „instrumentele majore ale stabilităţii sociale" (A. Huxley).

Educatorului îi rămâne, în cazul acesta, puţin de făcut. Afară de metoda condiţionării, adică a alimentării neîntrerupte cu hapuri intelectuale standard, nu este nevoie de măsuri pozitive speciale, proştii fiind perfecţi din naştere. Rămâne numai de vegheat ca societatea să nu-i strice, să nu-i descurajeze sau să le creeze ambiţii deşarte.

Dar tehnica pedagogică nu se opreşte aici. Trăim în epoca secretelor tehnice şi a controlului internaţional asupra folosirii forţelor fizice. Nu este o exagerare, o simplă închipuire sau o reacţie a complexului de inferioritate a psihologului umilit de succesele ştiinţelor naturii, să afirmăm că psihologia se află în posesia unor secrete extrem de importante care trebuie păzite cu străşnicie. Vedem apropiindu-se momentul când forurile internaţionale vor cere controlul *energiei psihice*. Problema prostiei este prea gravă spre a continua tăcerea asupra descoperirii de importanţă mondială în domeniul ştiinţei sufletului. Faptul este anodin în aparenţă, dar în realitate cu repercusiuni mai grozave decât ale bombei atomice. Este vorba de o *metodă psihologică de a crea prostia*.

Este adevărat că procedeul embriogenetic al lui Bokanovski, de producţie a proştilor în serie, este genial, numai că el necesită laboratoare complicate, personal ştiinţific numeros şi calificat, în timp ce metoda noastră este, sub raportul simplicităţii, *ad usum Delphini*. Pe lângă această superioritate, ea mai posedă una. Folosirea metodei biologice implică existenţa măcar a câtorva tehnicieni inteligenţi, în timp ce metoda propusă de noi poate fi – şi este chiar recomandabil să fie – aplicată de proşti. Ca toate descoperirile mari, o dată cunoscut, marele nostru secret ne va părea foarte simplu. Numai prin metoda preconizată de noi putem ajunge ca o societate să fie în mod exclusiv o „cetate a proştilor".

Toată lumea este de acord că personalitatea se formează în funcţie nu numai de condiţii cosmice, organice şi sociale, dar, în mare măsură, şi *de părerea pe care o are fiecare despre propria lui persoană*. Dacă vrem să obţinem un elev idiot, n-avem decât să-l tratăm ca idiot. Căci opinia educatorului se transmite elevului şi ideea îşi face singură opera de idiotizare, cu aceeaşi putere de neînfrânt ca şi cancerul. Eul se cristalizează în jurul ideii despre sine. Este uşor de conceput cum o colectivitate întreagă poate fi imbecilizată prin sugerarea ideii despre propria ei imbecilitate. Este de ajuns ca un popor să fie guvernat de oameni care să-i insufle o atare credinţă şi poporul întreg este transformat într-o masă de imbecili. Şi pentru aceasta nu este nevoie numaidecât de vorbe, de discursuri şi persuasiune ; efectele se obţin şi pe tăcute, pe baza simplei atitudini. Dacă atitudinea noastră, fără nici o manifestare verbală a credinţei noastre faţă de cineva, este a unui om deştept şi luminat faţă de un prost, ideea prostiei, o dată inoculată în creier, îşi începe opera ei distructivă, cu puterea unui ultravirus ; ea transformă personalitatea după modelul imaginii sugerate. Consecinţa pedagogică a acestor constatări ştiinţifice este de o însemnătate excepţională ; suntem în posesia unei concepţii ce ne poate ajuta să creăm o societate paradisiacă a proştilor printr-o acţiune politică abilă, bine dirijată ! Ne dăm seama că

răspândirea acestui secret psihologic poate avea consecinţe incalculabile asupra destinului umanităţii ; de aceea, când secretul va înceta de a fi secret, ar fi recomandabil ca areopagul internaţional să supravegheze guvernele naţionale în ceea ce priveşte opiniile acestora despre cetăţenii respectivi.

Este necesar să adăugăm că acţiunea politică asupra inteligenţei celor cârmuiţi este limitată : ea nu poate crea genii ; o credinţă măgulitoare despre calităţile noastre nu ne poate transforma în genii, ci cel mult în personaje închipuite, îngâmfate, înfumurate. Efectul este limitat numai la direcţia *de sus în jos* : este suficient să te crezi prost ca să devii astfel. Guvernul care ar crede despre supuşii lui că sunt proşti, ar exercita, prin puterea prestigiului lui, o acţiune eficientă de cretinizare, *o admirabilă politică a prostiei* !

Dar ce facem cu cei care din întâmplare au rămas neatinşi de virusul patogen al autoestimării negative ?

*

În ceea ce priveşte pe intelectualii recalcitranţi, rămaşi inteligenţi şi imuni faţă de acţiunea metodei noastre – cazuri extrem de rare – socotim că nici rugul, nici închisoarea, nici blestemul nici toate la un loc nu se pot compara în efecte cu metoda *inaniţiei intelectuale*. Politica culturii trebuie să ia măsuri, împiedicând cu orice preţ crearea condiţiilor favorabile intelectualităţii. Lucrul este simplu şi fenomenul nici nu este aşa de nou : el se constată de la finele războiului trecut. „L'après-guerre a converti l'homme de science en un nouveau paria social", spune y Gasset. Dacă s-ar găsi un guvern luminat care să adopte punctul nostru de vedere şi să desfiinţeze pe intelectualii rebeli, metoda cea mai radicală ar fi să nu-i dai intelectualului posibilitatea să-şi procure o carte sau o revistă, să nu-i dai nici răgaz să le citească, abătându-l de la preocupările lui, scoţându-l din „turnul de fildeş" pe arena publică, tulburându-i astfel meditaţia, să nu-i dai omului de laborator materiale şi răgaz pentru experienţe, să nu pui la dispoziţia omului de ştiinţă mijloace pentru publicarea cugetărilor, a observaţiilor sale. Abia atunci te poţi felicita că ai terminat şi cu aşa-zisa elită. Un interes nealimentat se stinge. Astfel, printr-o evoluţie lentă şi paşnică, fără măsuri violente şi barbare, se poate ajunge uşor la aceleaşi rezultate pe care altminteri nu le poţi obţine decât prin violenţă. Noi suntem partizani ai metodelor blajine.

Adeseori găsim în trecut formulări pregnante ale unor stări de lucruri dorite ca idealuri. Astfel, în domeniul filosofiei, acum optzeci de ani, pe ruinele gândirii speculative şi raţionaliste, se înălţase standardul unei noi orientări filosofice cu lozinca „Înapoi la Kant ! ". Prostul, privind şi el în urmă, are o viziune măreaţă şi ispititoare. El vede cum din pulberea intelectualismului se ridică o pasăre măiastră, ciripind seducător : „Înapoi la Petrache Lupu ! ".

O EPIDEMIE*

Cuvântul „epidemie" ne face să ne gândim la boli organice, microbiene şi la mortalitate fizică. De ce n-am extinde înţelesul şi la regiunea spiritului, cercetând dacă nu cumva şi spiritul este supus câteodată unor influenţe morbide, unor factori ce se propagă de la individ la individ, provocând şi cazuri mortale? În psihologie se cunoaşte fenomenul contagiunii mintale. Echilibrul inferior, organic, rămâne atunci neatins, în timp ce echilibrul superior, mai instabil, este pierdut. Sănătatea organică a individului, ca şi echilibrul afectiv al acestuia, rămân neatinse – şi chiar înfloritoare – în timp ce cugetul este lovit în libertatea, obiectivitatea şi vigoarea lui de fenomen universal.

O epidemie spirituală a luat o formă destul de gravă, fără ca lumea competentă să ia măsuri grabnice de luptă împotriva ei.

Germenul patogen ni se pare că e cuibărit în credinţa, anodină aparenţă, că sporirea puterii cugetului se face în detrimentul forţei vitale. De aici o filosofie: spiritul adversar al vieţii. De aici şi atacul împotriva spiritului. Reflecţia în căutarea adevărului, efort al intelectului, aşezată pe treapta superioară în scara valorilor, este privită ca un pericol individual şi social. Omul reflexiv şi critic ar fi un intelectual astenic şi un cetăţean paralitic. Filosofiei i se prescrie un ideal activ *dinamic*. Febra dinamicii are adesea izbucniri de delir mistic.

Încrederea în inteligenţă dispare, căci inteligenţa este o organizare a cugetului, iar cugetul stânjeneşte acţiunea şi chiar o frânează. Or, progresul este cutezanţă şi energie de realizare. Este nevoie de un om nou şi acesta este omul de acţiune. Intelectualul, omul meditaţiei şi al criticii, este duşmanul societăţii !

Conştiinţa reflexivă – conform acestei noi convingeri maladive – stă neputincioasă în faţa posibilităţilor nenumărate, imobilă pe pragul viitorului cu infinitele lui riscuri. Făuritorul destinului este omul unei singure idei, al unei singure credinţe. Definiţia inteligenţei se schimbă radical. Ea se caracteriza cândva prin părăsirea drumului direct, prin folosirea ocolurilor în atingerea ţintei propuse. Noua formă filosofică găseşte că evoluţia a luat o cale greşită şi că ar fi momentul de a se evita o catastrofă. Ni se atrage atenţia asupra economiei realizate, în timp şi energie, prin suprimarea activităţii indirecte şi delicate, însoţită adesea de ezitări şi încercări infructuoase. Capetele firului întins între problemă şi răspuns trebuie apropiate în aşa fel ca răspunsul să se declanşeze instantaneu, automat. O simplificare superbă! Reflex în loc de reflecţie! Deviza omului modern va fi de azi înainte *calea directă*. Pare-se că nodul gordian nu se dezleagă ci se taie.

Iată limbajul filosofiei maladive. Un delir dinamic, al elanului, al acţiunii îndrăzneţe, al drumului direct şi al sensului unic.

Dar economia – continuă delirantul – nu se realizează numai prin scurtarea drumului spre rezultat, dar implicit şi prin reducerea numărului de idei. Un tânăr mi-a mărturisit cândva că nu citeşte niciodată părerile adversarului, spre a nu-şi clinti propria sa convingere.

---

* *Ethos*, 1-2, 1946, pp. 139-141.

„Ce sublim instinct de conservare ! ", s-ar putea spune. Puterea unei idei – ni se motivează – creşte prin înlăturarea completă din conştiinţă a ideii potrivnice. Dacă aţi încerca să reproşaţi unei victime a psihozei dinamice ignorarea ideilor adversarului, aţi primi răspunsul : „Cu atît mai bine că le ignor ! Nici n-am nevoie să le cunosc, căci în felul acesta voi realiza bine şi fără şovăire propriile mele convingeri ! ".

Şi să se creadă că, părăsind ocolurile reflecţiei, am stins şi farul cunoaşterii. Lumina drumului direct – susţin dinamicii – vine din sursa intuiţiei, a sesizării directe şi imediate a esenţei lucrurilor. Astfel se suprimă discuţia, controversa şi toată arta obositoare şi sterilă a argumentării. „Aşa simt, aşa este ! ". Intuiţia devine fortăreaţa inexpugnabilă a adevărului. Trăire extatică în absolut !

Pe plan social, această mistică dinamică are menirea de a realiza o unitate de acţiune, adică o forţă socia1ă măreaţă. Filosofia drumului direct şi a sensului unic ! Doctrina monoideismului şi a monofideismului ! Ceea ce se cheltuia altădată prin ezitări, deliberări, reflecţii şi controverse, se economiseşte acum printr-un act de concentrare într-o singură credinţă, într-o singură acţiune. Se înţelege de ce o asemenea filosofie duce la proslăvirea disciplinei, a ascultării. Dacă această disciplină apare intelectualului ca o încătuşare şi o teroare, pentru omul atins de dinamism ea reprezintă un extaz dionisiac şi un miracol. Sporirea energetică a acţiunii este o compensaţie automată a suprimării efortului de reflecţie. Prin încolonare în mişcarea uriaşă a sensului unic, la semnalul magic al baghetei conducătorului se desfăşoară apoteoza puterii umane. Aici zace mistica supunerii oarbe şi a jertfirii cugetului în faţa poruncii.

Momentul de izbucnire a bolii este greu de precizat. Se poate însă bănui că este de obârşie străină şi antebelică. Este foarte probabil că s-a născut pe terenul prielnic al poporului la care complexul de inferioritate e o tară aproape constituţională. Un psiholog explică însăşi declanşarea războiului prin exacerbarea acestui sentiment, la poporul german. Am putea trage concluzia că boala se localizează pe un complex de inferioritate.

Filosofia aceasta pare stenică şi chiar este până la un punct. Într-adevăr, suprimarea operaţiilor superioare produce în mod automat şi imediat un spor de energie de grad inferior, vital. Un individ care nu poate rezolva o problemă pe calea meditaţiei bate cu pumnul în masă şi se agită. În felul acesta îşi creează impresia salutară şi compensatorie a unei puteri superioare. Ordinii superioare – ar spune Paul Valéry – i se substituie una inferioară.

Prin introducerea sensului unic, scăpăm de acea facultate a *posibilului* înfăţişată de Valéry ca o strălucită creaţie a spiritului. De vreme ce nu mai există reflecţie, dispare şi posibilul şi, împreună cu el, viitorul cu ipotezele, ezitările, riscurile şi răspunderile lui. Dispare destinul. Dacă „gimnastica posibilului" întăreşte conştiinţa, exerciţiul muşchiului pregăteşte, prin repetiţie şi monotonie, somnul. Dacă, după materialişti, creierul secretă gândirea, muşchiul nu stoarce, prin epidermă, decât sudoare.

Solidaritatea organică înlocuită prin cea mecanică, originalitatea prin uniformitate spontaneitatea prin automatism, noutatea prin repetiţie, societatea prin termitier. Flacăra culturii pâlpâie tremurătoare. E poate un semn că spiritul s-ar afla în agonie.

UN SEMNAL DE ALARMĂ*

Examenul de admitere la Facultatea de Litere din Iaşi, din toamna anului trecut, a fost însoţit de o probă de inteligenţă. N-avem îndoieli asupra corectitudinii etalonării, aplicării şi corectării testului. *Rezultatul*: 62% *subnormali*.

Dacă ne gândim la faptul că la o populaţie luată la întâmplare, adică neselecţionată, numărul de subnormali, eşalonaţi pe o scară, se poate ridica cel mult până la 25%; dacă mai ţinem seama de împrejurarea că grupul examinat a trecut necontenit printr-un ciur de selecţie de la clasa I primară şi până la ultima probă preuniversitară, bacalaureatul, reducându-se astfel – teoretic şi principial – procentul celor rămaşi sub normă la *zero*, rezultatul obţinut de 62% subnormali este uluitor.

Semnificaţia acestui procent are mai multe aspecte. Procentul arătat se transformă într-un grav semn de întrebare cu privire la materialul uman ce va constitui viitoarea elită a culturii noastre, atât în ceea ce priveşte corpul didactic, cât şi recrutarea valorilor ştiinţifice pe tărâmul teoretic. La acestea trebuie să adăugăm faptul că din actuala selecţie nici activitatea tehnică spre care se îndreaptă tineretul nu are mult de câştigat.

Acest rezultat pune vechea problemă a selecţiei în şcoala secundară şi la bacalaureat, impunând o perfecţionare ştiinţifică a examinării. Pe de altă parte, nivelul redus de inteligenţă aflat prin aplicarea testului la examenul nostru de admitere ne demonstrează că în şcoala secundară se dă prea puţină atenţie inteligenţei, instrument de cunoaştere şi de creaţie. O pedagogie dinamică trebuie să facă loc celei statice. Nu este atât de important *cât* ştie cineva ci *cum* ştie, *ce* ştie şi cât *mai poate* şti (plafonul puterii de cunoaştere)! În fond, e vechiul şi banalul dicton: *non multa, sed multum*! Nu cantitate, ci calitate; nu acumulare, ci asimilare şi structură; nu suprafaţă, ci nivel.

Curentul spre îndeletnicirile practice de medic şi inginer este sporit – în ceea ce priveşte pe băieţi – de militarizarea facultăţilor respective şi, în general, de asigurarea materială superioară oferită de aceste profesiuni. Nu este, deci, vorba de o dinamică spirituală, cu caracter *vocaţional*, ci de una biologică, de un simplu *instinct de conservare*! Or, unde nu-i vocaţie, nu poate fi nici elită!

Împrejurările actuale impun în mod firesc sporirea numărului de tehnicieni şi, implicit, *coborârea* pragului de admitere în şcolile respective. Consecinţa naturală şi imediată a acestui imperativ este deplasarea centrului de orientare profesională spre profesiunile cu mai mare securitate biologică şi economică şi sărăcirea – cantitativă şi calitativă – a materialului uman de pe terenul celorlalte facultăţi. Astfel seacă izvoarele teoretice şi o dată cu ele se anemiază şi tehnica, întrucât este evident că îndeletnicirile practice îşi trag seva lor de alimentaţie din disciplinele teoretice. În acelaşi timp, degradarea intelectuală a facultăţilor cu cultură umanistă are grave repercusiuni asupra elitei culturale a unui popor. Tehnicizarea în detrimentul umanizării înseamnă moartea culturii.

O gravă penurie ştiinţifică, o tot atât de gravă criză şcolară, nici o înnobilare a corpului profesional practic, o serioasă tulburare în orientarea aptitudinilor tineretului în distribuţia vocaţională, o mare pierdere din stocul energiei naţionale şi, mai presus de toate, o *dezumanizare a culturii*; iată tabloul viitorului nostru apropiat. Procentul arătat este un semnal de alarmă pentru politica culturii noastre.

---

* *Ethos*, 2-3, 1944, pp. 298-299.

O IPOTEZĂ*

O lege psihologică banală, dar a cărei nerespectare poate provoca situaţii tragice în viaţa socială, fixează înţelegerea dintre superior şi inferior printr-un raport simplu: *inferiorul nu înţelege superiorul*. În timp ce sensul înţelegerii de la superior spre inferior este totdeauna deschis, contrariul nu este posibil în mod integral: copilul nu poate înţelege complet pe adult, primitivul pe civilizat, prostul pe omul deştept etc. Lipsa de înţelegere priveşte tocmai diferenţele de altitudine.

Se poate întâmpla ca, din anumite cauze, majoritatea unei generaţii să nu se ridice la nivelul culturii timpului, adică la nivelul elitei adulte. Ipoteza nu este absurdă. Lipsa de selecţie a potenţelor ereditare, pe de o parte, o sumedenie de factori de ordin economic, politic şi social, care să împiedice actualizarea virtualităţilor constituţionale, pe de altă parte, ne pot da, la un moment dat al istoriei, o generaţie cu nivel psihologic redus.

Faptul nu ar putea fi controlat în toată gravitatea lui decât numai de către exemplarele evoluate, egalitatea fiind aparentă. Asimilarea egală a aspectului exterior ascunde inegalitatea de asimilare a valorilor culturale autentice şi întregi. Se întâmplă şi astăzi ca recitarea pe dinafară a unei materii şcolare să fie luată drept cunoaştere, iar posedarea unei diplome drept garanţie a competenţei. Până acum am avea material numai pentru pana unui Caragiale, iar nu motive de conflict.

Conflictul începe atunci când pe deasupra selecţiei artificiale începe să opereze selecţia naturală, în momentul când dreptul oficial şi formal se izbeşte de forţa naturală, când valoarea fictivă se sfărâmă de valoarea autentică. Atunci inferiorul nu-şi poate accepta inferioritatea şi înfrângerea, căutând răspunsul la problema inechităţii.

Răspunsul nu este greu de găsit: vina, ca totdeauna, se caută şi se găseşte numai *în afară*. Dacă există diferenţe economice, explicaţia va fi economică; dacă diferenţele sunt de natură socială, cauza devine socială. Din răsturnarea acestor inegalităţi pare că ar rezulta în mod fatal nivelarea culturală şi echitatea.

Dar se mai poate presupune un mod de reacţie. Atunci când ni se întâmplă să nu putem înţelege ceva (ce ni se impune totuşi), dispunem de o modalitate simplă de a îndepărta obstacolul supărător: declarându-l lipsit de orice valoare şi decretând puterea noastră de înţelegere ca putere de calitate nouă şi superioară. O lipsă de înţelegere a valorilor culturale din partea unui grup impune acestuia o revizuire a bunurilor şi poate chiar o completă răsturnare a acestora. Procesul reflecţiei, al meditaţiei, este într-adevăr o operaţie dificilă, care cere multă răbdare şi o îndelungată ucenicie. Dar – se poate întreba cineva – este oare reflecţia, cugetarea, un bun care să merite atâta preţuire şi atâtea sacrificii?

Meditaţia, autoanaliza, spiritul critic, paralizează voinţa, opresc elanul vital, sleiesc forţele creatoare ale spiritului. Se cer alte valori: îndrăzneala, credinţa fermă, neşovăitoare, energia instinctivă, nestăvilită şi „autentică". Se impune înlocuirea instrumentului raţional, static, superficial şi steril printr-o altă facultate, cu putere de pătrundere imediată, dinamică şi adâncă. O singură credinţă, un singur scop, o singură energie? Astfel se naşte o filosofie dinamică, voluntaristă, iraţională, inovatoare, creatoare, antiintelectualistă, antiindividualistă şi... anticulturală! O filosofie a omului nou, a unei culturi noi, împotriva

* *Ethos*, 2-3, 1944, pp. 299-300.

omului vechi, a culturii vechi, a mentalităţii învechite. Antagonism ireductibil, o prăpastie de netrecut!

Înţelegem raţiunea omului nou faţă de cel vechi. Dar ce face reprezentantul culturii vechi în faţa protestului înverşunat şi a negării entuziaste a omului nou? Ne vom lamenta atunci împotriva lipsei de interes a tânărului pentru valorile culturii, îl vom acuza zadarnic de nepăsare faţă de metodele noastre de cercetare şi faţă de rezultatele străduinţelor noastre. Căci vom avea atunci „ştiinţa lor" şi „ştiinţa noastră", „cultura lor" şi „cultura noastră", „oameni vechi" şi „oameni noi". Care va fi posibilitatea de conciliere? Şi în virtutea cărui criteriu? Exterminarea celor ce înţeleg? Uşor de realizat. Există animale care pot trăi şi după extirparea scoarţei cenuşii. De ce n-ar trăi şi o societate fără o elită culturală? Luminarea celor ce nu înţeleg? – Proces anevoios, cu împotrivire înverşunată din partea acestora. Poziţii ireductibile, două filosofii, două mentalităţi, fiecare cu convingerea nestrămutată de superioritate.

Chiar dacă nu este decât o ipoteză, se cade s-o examinăm şi să luăm măsuri de prevedere, dacă mai este vreme şi cât mai este vreme.

Partea a VI-a

PSIHOLOGIA VIEŢII COTIDIENE

Elogiul bârfelii 315
Critica 319
Fata morgana 321
Elogiul vieții provinciale 324
Boala lui Gutenberg 326
O analiză spectrală 331
Fermentul înțelepciunii 333
Psihologie ilustrată 335
Sinucidere 337
În lumea bronzului 338
Fenomene de optică 340
În lumea lui Narcis 342
Politețea, imperativ moral 348

ELOGIUL BÂRFELII*

Poetul Virgiliu ne face, în *Eneida*, un portret al Faimei, în realitate o zugrăvire şi o condensare a mai multor fiinţe : Colportarea, Bârfeala şi Calomnia.

„Numaidecât Faima porneşte prin oraşele cele mari ale Libiei, Faima, decât care nici o pacoste nu-i mai sprintenă. Tăria sa este în mişcare : când umblă, capătă putere. Mai întâi, mititică, de frică ; în curând însă se înalţă în văzduh, păşind cu picioarele pe pământ, iar capul şi-l ascunde prin nouri." Această zeiţă „sprintenă de picioare şi cu aripi neobosite", „câte pene are pe trup, tot atâţia ochi de veghe, pe dedesubt", „apoi tot atâtea guri şi tot atâtea limbi îi turuie şi tot atâtea urechi ciuleşte. Noaptea zboară între cer şi pământ, vâjâind prin beznă, fără să-şi plece pleoapele dulcelui somn. Ziua stă strajă sau pe acoperişul unei case mari, sau pe turnuri înalte, de îngrozeşte oraşele cele întinse, crainic tot aşa de dârz în minciuni şi născociri, ca şi în adevăruri" (trad. Pandele).

Avem toată admiraţia pentru dinamismul şi puterea sugestivă a acestui tablou. Nu suntem însă de acord cu nota de hidoşenie şi de oroare faţă de această minunată zeiţă. Cu talentul poetic al lui Virgiliu, am fi reuşit să zugrăvim un portret mai atractiv, dacă nu chiar fermecător !

Dar să vedem cum ni se prezintă realitatea în lumina unor reflecţii mai abstracte.

Dacă am încerca să schiţăm arhitectonica palatului unde se urzesc zvonurile despre fiecare dintre noi, am spune că vestibulul este ocupat de Colportare, sora mică şi nedespărţită a Bârfelii. În salonul de recepţie, găsim prezidând de obicei pe doamna mondenă, Bârfeala. Cabinetele laterale, mai mici şi destul de întunecoase, sunt ocupate de Intrigă şi Calomnie. Nu există societate fără această instituţie, blamată de morala publică, dar cu o putere formidabilă, pusă în mişcare de forţe ca Invidia şi folosind arma Perfidiei. Oricât de detestabilă – şi chiar infamă – ni s-ar părea această instituţie privită pe din afară, nu ştim dacă se găsesc multe persoane care să nu fi intrat în palatele ei somptuoase – cel puţin în vestibulul palatului – şi să nu se fi simţit chiar bine acolo. Nu ne preocupă aici surorile ce obişnuiesc să împletească acţiunile omeneşti în semiobscuritate. Sigur că ele posedă ceva din bogata zestre sufletească a celor două surori mai mici. Dar să începem cu funcţia colportării.

Colportarea reprezintă o mare calitate, nepreţuită mai întâi prin faptul că alungă plictiseala. Ea se naşte din plictiseală şi este duşman al plictiselii. Se spune că practica colportării este mai răspândită în provincie, unde viaţa nu ne oferă prea multe distracţii. Se poate. Noi credem însă că lumea se plictiseşte şi în oraşele mari, iar diferenţele în materie de colportare şi clevetire nu sunt de natură, ci de proporţii şi de material. Subiectele de clevetire în provincie se istovesc mai cu încetul şi au o rezonanţă mai amplă. Plictiseala este şi un defect temperamental. De obicei, ea îşi recrutează victimele dintre persoanele psihastenice, fără ocupaţie sau printre profesionişti fără vocaţie. Pentru aceştia, noutatea este o „senzaţie", adică un stimulent psihic. Nu este un păcat, deci, dacă pentru a intensifica plăcerea, noutatea se mai amplifică.

Avem întotdeauna amatori de a *primi* şi amatori de a *transmite* noutăţi. Am putea afirma că ne întâlnim aici cu cea mai înaltă calitate a spiritului omenesc, *curiozitatea*. Din plăcerea de a dobândi cunoştinţele şi din bucuria de a le transmite s-a născut cultura omenească.

---

* *Ethos*, 1-2, 1945, pp. 130-134.

Colportorul nu primeşte totdeauna noutatea de-a gata. El trebuie să posede arta diplomatului de a stoarce informaţiile, de a face pe altul să vorbească, de a provoca destăinuiri, simulând uneori convingeri pe care nu le are, cu scopul de a observa reacţiile interlocutorului. El este psihologul de laborator care aplică metoda testelor: teste de convingeri, de sentimente, de informaţie. Şi, cu satisfacţia unui adevărat om de ştiinţă, colportorul înregistrează rezultatele, spre a le interpreta şi a elabora apoi în linişte. Colportorul este chiar superior psihologului, pentru că face o experienţă fără ştirea subiectului; roadele lui, deci, nu sunt falsificate de „poză". El posedă arta de a primi şi a transmite noutăţile.

Poate că uneori de acest nobil instinct al curiozităţii se mai leagă şi nota de superioritate ce ne-o dă ştiinţa, asupra ignoranţei. Iată de unde provine setea de a şti *cât mai mult* şi *înaintea altora*. Plăcerea de a fi informat înaintea altora şi mai bine decât alţii n-are în sine nimic condamnabil. Dimpotrivă.

Un spirit de cârtitor ar putea obiecta că spiritul de informaţie al colportorului se îndreaptă către lucrurile mici şi este stârnit de interese meschine; de aceea ar fi de dispreţuit. Este adevărat, numai că aceste nimicuri constituie hrana vieţii noastre cotidiene. Colportarea este foarte preţioasă pentru fiecare dintre noi, căci pe baza informaţiilor obţinute noi ne integrăm în societate, reglementându-ne propria existenţă. Fără a cunoaşte meniul vecinului, modul său de a-şi petrece timpul, vorbele, gândurile, sentimentele şi intenţiile sale, noi am suferi în lipsa unui termen de comparaţie – care este pentru noi un stimul – şi am fi lipsiţi de atâtea satisfacţii izvorâte din conştiinţa de a fi procedat mai bine.

Afară de curiozitate, colportorul mai este înzestrat, în cel mai înalt grad, cu *instinctul social*. Plăcerea de a *transmite* cunoştinţele primite stă la baza celei mai nobile şi generoase vocaţii, a celei *educative*. Colportorul aleargă din casă în casă, spre a da din avutul lui, spre a împărtăşi din bucuria lui de posesiune, din entuziasmul său de a se şti descoperitorul unui secret. El ţine cu tot dinadinsul – să i se ierte puţina lui vanitate – să fie cel dintâi care să comunice vestea. Şi este în fond explicabil: oamenii de ştiinţă oare nu ţin la prioritatea descoperirii de care să-şi lege şi numele? Se înţelege graba colportorului şi aerul lui de conspirator. Vestea trebuie să fie primită ca o explozie, să-şi producă întregul ei efect, rămânând până atunci secretă faţă de toţi. De aici şi oarecare notă de gravitate şi taină, iar la cei care primesc secretul, un aer de complicitate. Fiecare din aceştia îşi ia cu plăcere sarcina de a-l difuza mai departe.

Pe lângă calităţile enumerate ale colportorului, bârfitorul posedă altele, în plus. Colportorul difuzează orice noutate numai pentru că este o noutate, iar plăcerea lui creşte cu gradul de „senzaţie" a ştirii. Materialul bârfitorului este de natură *psihologică* şi *intimă*, cu funcţia de a scoate la lumină impurităţile vieţii psihice. Aici constatăm marele rol biologic al bârfelii. Dacă prietenii şi cunoscuţii noştri ne-ar transmite numai vorbele bune, dacă ne-ar revela numai intenţiile bune ale semenilor, serviciul lor nu ne-ar folosi atât de mult, ca în cazurile când suntem puşi în gardă cu privire la sentimentele ostile, răuvoitoare, nutrite de către o parte din semenii noştri. Din punct de vedere biologic, durerea exercită, pentru organismul nostru, o funcţie mult mai importantă decât plăcerea. Fără simţul durerii nu ne-am putea menţine nici un moment în viaţă. Bârfitorul este nervul dolorific al existenţei noastre sociale. El ne vesteşte locul şi ne indică agentul primejdiei. El ne ţine treaz instinctul de conservare. El este adevăratul nostru prieten, fiindcă nu ne lasă să dormim în linişte, nu ne îngăduie să gustăm netulburaţi din plăcerile vieţii şi să savurăm armonia unei societăţi închipuite. Prin vigilenţa bârfitorului, semnalul de alarmă este în continuă funcţiune.

Se înţelege de ce bârfitorul este totdeauna bine primit în casa noastră şi totdeauna tratat ca un bun prieten. Înţelegând să răsplătim serviciile prieteniilor, le comunicăm şi noi,

prevenitori, veşti pe care le socotim utile. Chiar dacă ne lipsesc probe suficiente, spiritul nostru de prevedere ne duce, prin inferenţe inteligente, dincolo de informaţiile obţinute. Astfel se creează ambianţa favorabilă acestei activităţi de ajutor mutual, de prevedere şi de asigurare împotriva atacurilor din afară. În această operă de binefacere strălucesc numai pietrele nobile ale spiritului: altruismul, simpatia, devotamentul pentru aproapele nostru.

Clevetirea mai scoate la iveală o aptitudine aleasă, de ordin psihologic. Cineva a afirmat un adevăr spunând că psihologia s-a născut din bârfeală. Bârfeala, pe de o parte, rezultă din observaţie şi interesul psihologic, iar pe de altă parte, cultivă aptitudinea psihologică şi spiritul critic. Clevetitorul se ocupă de mobilurile faptelor omeneşti, de resorturile intime ale acţiunilor şi vorbelor noastre. Privirea lui străbate crusta încremenită şi artificială a moralei, pojghiţa poleită a „pozei" şi a „impresiei". Ar putea spune cineva că aceasta înseamnă indiscreţie. Dar de ce doctorul nu este condamnat când regulile examenului cer ca pacientul să fie dezbrăcat? Interesul ştiinţific înainte de toate!

Dezvăluirea intimităţilor arată la bârfitor un spirit deosebit de sociabilitate, o capacitate de empatie, de *Einfühlung* moral, atât de importantă în actul de înţelegere socială. Indiferenţa faţă de viaţa intimă a altora este semnul distanţei, al izolării, al răcelii sufleteşti. De aceea poate copiii – în genere mai afectuoşi – sunt predispuşi pentru conduita de a pârî, iar femeile – mai sentimentale decât bărbaţii – pentru clevetire.

Chiar dacă interesul bârfitorului ar fi să arate numai părţile negative din plăcerea, socotită condamnabilă, a superiorităţii, sau din invidie secretă, de ce să nu apreciem totuşi efectele salutare ale acestei purificări sufleteşti? Întâi de toate, această critică negativă îi ajută bârfitorului, descărcându-i şi înseninându-i sufletul; dintr-o asemenea şedinţă psihologică el iese senin şi liniştit, ca după o spovedanie. Bârfeala are un efect cathartic. De aceea, ea înfloreşte în epocile de nemulţumiri sociale şi este practicată de persoanele nemulţumite. Cauzele nemulţumirilor trebuie să le găsim în afară, dar pentru aceasta se cere oarecare cunoaştere de oameni. Întrucât nemulţumirile provin adesea din diferenţe de ordin social şi economic, bârfeala îşi are terenul favorabil acolo unde indivizii, aparţinând treptelor sociale sau economice diferite, sunt puşi în situaţia de a se ciocni. Antagonismele sunt cu atât mai acute, cu cât treptele sunt mai apropiate, fiindcă armele se încrucişează în aceeaşi clasă socială. Când treptele sunt prea distanţate, antagonismul ia forma de *luptă*, dar nu de bârfeală. Marele izvor al nemulţumirilor îl reprezintă eşecurile erotice; de aceea, în rivalităţile amoroase, bârfeala este o armă redutabilă, prevestitoare a intrigii. Complexul de inferioritate este şi aici în exerciţiul funcţiunii. Bârfeala este marea noastră supapă de siguranţă.

Se spune că bârfeala strică raporturile sociale. Este o mare eroare! Bârfeala menajează şi previne ciocnirile dintre oameni; ea îndulceşte relaţiile dintre ei şi atenuează asperităţile sociale. În fond, bârfeala îşi propune lichidarea unui inamic absent, nevăzut; toate răbufnelile unui „critic", dintr-un salon, păstrează, totuşi, masca obiectivităţii şi se petrec pe plan pur *verbal*. Adversarii nu ies pe teren şi nu încrucişează spadele tocmai pentru că tensiunile lor antagonice au putinţa de a se rezolva pe un teren verbal, al bârfelii. O răfuială verbală şi la distanţă face inutil un conflict material şi direct. Operaţia, deci, se petrece în culise, adesea cu păstrarea raporturilor de strictă politeţe. În faţă, deci, amabilitate şi pe la spate „vorbe rele"! Numai când bârfeala n-a fost satisfăcătoare se trece de pe planul verbal pe planul de acţiune. Aşadar, funcţia bârfelii este de a canaliza, pe un teren inofensiv şi verbal, nemulţumirile sociale.

Aici se vede marele rol de *echilibrare socială* al clevetirii. După cum, în lumea animală, unele speţe trăiesc fiindcă reprezintă o pradă naturală a unor speţe duşmane lor, tot aşa, în lumea raporturilor sociale, politeţea există numai datorită bârfelii, iar bârfeala se naşte din politeţe şi se întreţine datorită acesteia. Politeţea ne impune o mulţime de inhibiţii ale manifestărilor ce ar putea jigni o persoană. Aceasta este funcţia emolientă a politeţii. Dar tocmai din cauză că faţă de cineva trebuie să ne cenzurăm anumite manifestări,

acestea – pentru a ne restabili echilibrul psihic în tensiune – tind să se declanşeze, atunci când condiţiile devin favorabile, adică în absenţa persoanei ce ne-a impus rezervele politeţii. Tot ce n-am putut exterioriza în conduita noastră de politeţe, se realizează prin comportarea bârfelii. Am putea spune, deci, că posibilitatea de a bârfi ne dă puterea de a fi politicoşi. Şi invers, elocinţa bârfitorului este o compensaţie a rezervei politicosului. Bârfeala, compliment al politeţii. Dovada acestui adevăr o avem în orice reuniune mondenă. Pe măsură ce invitaţii pleacă, fiecare din aceştia devine pe rând obiectul discuţiei celor rămaşi. Până la sfârşit, toţi invitaţii defilează în şedinţa intimă a amfitrionilor. Atunci se face ultima operaţie de lichidare a actului de politeţe.

De aceea nu cred că este bine să blamăm nota de exagerare a bârfelii. Tocmai din cauza naturii ei verbale şi personale, psihologia de salon ia forma exagerată de bârfeală. În fond, şi aceste exagerări au un efect salutar asupra victimei. Bârfeala ne impresionează atât de mult, încât ne obligă la un examen de conştiinţă, la o revizuire psihologică a caracterului nostru, la restabilirea adevăratei imagini cu ajutorul caricaturii făurite de alţii. Motiv de autoanaliză şi de filosofare. Concomitent, cunoaştem mai bine şi oamenii, mobilurile secrete ale acţiunilor lor şi sentimentele lor faţă de noi.

Dar exagerarea mai are un tâlc, mult mai adânc. Este cunoscută, în psihologia percepţiei, legea celei mai bune forme. Orice structură tinde spre o formă completă care este perfectă pentru acea structură. Or, informaţiile obţinute, faptele observate, nu posedă adeseori acea formă perfectă, completă şi pregnantă, care să uşureze în cel mai înalt grad înţelegerea şi memorarea lor. Bârfitorul are ca funcţie naturală să contribuie, prin inteligenţa lor, la o desăvârşire, printr-o structură organică, a informaţiilor obţinute şi a interpretărilor create. Aşa-zisele exagerări ale bârfitorului sunt adesea *anticipări* sau interpretări divinatorii. Cunoscute de către cei pe care îi vizează, clevetirile servesc de îndreptar eroilor situaţiilor respective, în evoluţia şi desfăşurarea destinului lor.

În matematică se vorbeşte de operaţia extrapolării. Pe baza celor cunoscute din curba incompletă de faţă, noi ne putem imagina forma pe care ar putea-o descrie acea curbă, dacă ea ar fi prelungită. În relaţiile sociale, bârfitorul face această operaţie a extrapolării. Contribuţia creatoare şi dinamică a bârfitorului este vădită. De asemenea, înţelegem de ce vorbele bârfitorului au asupra noastră o mai mare putere de convingere decât însuşi contactul cu realitatea, adică propria noastră observaţie : adevărul este de partea bârfitorului. Salonul bârfelii este de fapt un cerc de studii psihosociale.

Suntem de acord cu rezervele unor persoane, în sensul că sentimentul poate uneori denatura adevărul, căci credem mai cu seamă ceea ce ne satisface interesele ; dar orice interpretare – oricât de ştiinţifică ar fi ea – ancorează, în ultimă instanţă, într-un sentiment, într-un interes. Şi apoi nu trebuie să uităm şi rolul fecund al erorii. Sunt erori care valorează în istoria culturii mai mult decât unele adevăruri.

Iată deci, un complex de calităţi şi de efecte binefăcătoare ce constituie cortegiul acestei funcţii sociale. Bârfeala, deci, este o instituţie necesară, pe nedrept blamată ; ea se cere încurajată şi libertatea ei apărată de lege.

CRITICA*

O critică poate izvorî din mobile diferite şi din niveluri diferite ale conştiinţei. Ea poate fi o simplă expresie de mulţumire sau nemulţumire, aprobare sau indignare, simpatie sau antipatie. Are, deci, un caracter *subiectiv, afectiv, global* şi *justificativ*. Ea se supune legilor afective, mai ales legilor *compensaţiei* şi *iradierii*. De aici rezultă şi două varietăţi afective de critică.

Legea *compensaţiei* se evidenţiază în situaţii cu diferenţe de nivel, fie intelectual, fie energetic. Ea se declanşează în momentul unui dezechilibru, al *nepriceperii* sau al *neputinţei*; distanţe de înţelegere sau de realizare, în perspectiva unor năzuinţe nelimitate şi aviditäţi nepotolite. Negăm valoarea lucrurilor pe care le dorim dar nu le putem poseda, căutând consolarea superiorităţii lezate şi compensaţia inferiorităţii refulate în transfigurarea fictivă a situaţiei în care ne aflăm. Valorile pozitive devin negative şi vicecersa; logica resentimentului, a blazării şi a funcţiunii consolatoare. Săgeţile aruncate asupra operelor şi situaţiilor sunt otrăvite de veninul invidiei, călite la focul pătimaş al ambiţiei şi făurite la lumina rece a egoismului; o declanşare a resortului orgoliului refulat, a vanităţii rănite.

Această critică – totdeauna negativă – în haina de toate zilele poartă numele de bârfeală, în haina de sărbătoare poartă podoabele false ale criticii ştiinţifice. Indignarea, subiectivă, îşi caută temeiurile în principii de valoare universală. Concluziile ei sunt date în cutele egoismului, *înaintea* premiselor turnate în marile principii morale şi ştiinţifice. Prin dinamica neputinţei a încercat Nietzsche să explice morala creştină a iubirii şi a umilinţei. Conflictele dintre generaţii se ivesc adesea pe acest teren al lipsei de înţelegere juvenilă şi al voinţei încă plăpânde. Adeseori prima zvâcnire a energiei adolescente este protestul. Şi nu rareori experienţa amară a adultului slab duce tot la negaţie, negaţia blazatului.

Funcţia acestui fel de critică este cathartică. O dată declanşată, ea potoleşte setea de superioritate, restabilind echilibrul rupt de conştiinţa inferiorităţii. Echilibrul ei se obţine prin reducere din valoarea adversarului şi – implicit sau explicit – prin adaosul – tot fictiv – la valoarea proprie. Aici nu poate fi vorba de înţelegere, ci de distrugere. Născută din nemulţumire, această critică îşi găseşte satisfacţia în nemulţumirile altora. De aceea, în lipsă de adversar, ea şi-l inventează. Ca eul lui Fichte, ea-şi creează rezistenţa ostilă a noneului pentru a se afirma şi a-şi gusta superioritatea pe ruinele adversarului.

Această critică distinctivă a nepriceperii, a neputinţei şi a ficţiunii, a invidiei, a resentimentului şi a urii, o putem numi *cathartică*.

Legea *iradierii* se exercită pe alt plan, fără diferenţe de nivel considerabil. Dacă legea compensaţiei este revelatoarea unor stări... deficitare şi devitalizate, legea iradierii este o lege a expansiunii, a energiilor tumultoase. Ne găsim în faţa criticii omului luminat, dar sensibil şi afectiv, predispus, deci, la generalizări pripite şi adesea primejdioase. Îi place un aspect, acceptă întregul; îi displace un element, respinge totul. O calitate, devenind dominantă, cristalizează în jurul ei tot ce-o atinge, exercitând astfel asupra sistemului iradiat o putere crescândă. Generalizare, cristalizare, iradiaţie, sens pozitiv sau negativ;

---

* *Ethos*, 2-3, 1944, pp. 302-300.

fascinaţie divină sau diabolică ; creatoare sau distructivă. Eul se identifică cu idealurile colectivităţii în aşa măsură, încât orice atingere a acestora îl zguduie până la temelie. Atitudinea unui Rousseau : viciile culturii timpului le-ar dori năruite o dată cu cultura întreagă. Caractere superioare şi revoluţionare. Nu există discriminare, disociere. „C'est à prendre ou à laisser" este deviza lor.

Aceşti oameni adesea servesc criticii de nivel inferior, cathartic, furnizându-i argumente logice şi toată parada aparaturii dezinteresate şi idealiste.

Această critică am putea-o numi *entuziastă*. Ea poate fi tot atât de bine pozitivă ca şi negativă sau, mai bine, ea este totdeauna de amândouă sub formă însă polarizată : negaţia se menţine printr-o afirmaţie implicită, sau vicecersa. Găsim aceeaşi înverşunată opoziţie la un reacţionar (faţă de schimbare) ca şi la un revoluţionar (faţă de tradiţie). Respingerea totală se face în numele unui principiu superior sau al unei lumi desăvârşite. Originea utopiilor trebuie căutată aici : unei societăţi copleşite numai de rău i se opune o împărăţie a binelui şi a armoniei.

În fine, ultimul fel de critică, de gen cu totul deosebit de cele descrise până acum, este situat pe tărâmul raţional, spiritual şi dezinteresat. El implică adeseori şi o autocritică, tot atât de severă şi obiectivă, tot atât de suplă şi de fecundă, ca şi critica altora. Scopul acestei critici este purificarea realităţii, stabilirea punţilor de înţelegere, închegarea perfectă a structurilor în devenire, găsirea criteriilor superioare de armonizare, crearea noilor înţelesuri în lumina valorilor antagoniste şi a principiilor superioare. O negaţie aici nu-i decât un pas spre o nouă afirmaţie de nivel mai înalt.

Între personalitatea criticului şi obiectul criticat se creează *distanţa* necesară unei asemănări atente şi libere. În locul fizionomiei din critica entuziastă avem conştiinţa netă a separaţiei şi a distanţei fenomenale. În locul identificării, al fuziunii şi al contagiunii, avem fenomenul *simpatiei*.

O asemenea critică ţinteşte culmile spiritualităţii, noi structuri şi semnificaţii. Am putea-o numi, cred, critica *dialectică*.

FATA MORGANA*

Cred că nu există sentiment despre care să se fi emis atâtea păreri, adesea contradictorii, ca despre iubire. Adevărul este că acest compartiment al vieţii active este cel mai fecund în iluzii şi deliruri. Vom semnala câteva tipuri de miraj în fenomenologia iubirii.

Una din convingerile proiectate de sentimentul iubirii este aceea a valorii unice, incomparabile şi neînlocuibile ce o reprezintă pentru cineva obiectul iubirii sale. Supusă totuşi unei reflecţii fugare, convingerea se destramă. Rolul hazardului în izbucnirea incendiilor din templul zeiţei Venus este imens. Întâmplarea nu trebuie înţeleasă, însă, numaidecât, întotdeauna ca o întâlnire fortuită a două persoane cu afinităţi şi dispoziţii ce s-ar armoniza perfect, ci ca o coincidenţă între apariţia cuiva – independent de natura persoanei – şi momentul propice pentru izbucnirea procesului delirant al cristalizării. Obiectul iubirii are de obicei rolul de simplu declanşator al unei stări ajunse la maximul ei de tensiune. Întâmplarea a făcut ca cineva să se fixeze în conştiinţa persoanei aflată în starea de tensiune, tocmai în momentul culminant al perioadei de incubaţie. Aparent, subiectul se află în vacanţă sentimentală. Oricine i-ar fi ieşit în cale, efectul s-ar fi produs aproape la fel, în mod fatal; variază poate numai modalitatea de exteriorizare. Nu este oare mai natural să se spună atunci că îndrăgostitul este legat mai mult de iubire decât de obiectul acesteia? De dragul iubirii s-a îndrăgostit de cineva; din nevoia de a-şi revărsa supraplinul afecţiunii sale s-a fixat asupra cuiva, ridicându-i un altar de adoraţie. Şi încă cu convingerea că împlinirea dorului a fost un act predestinat, că armonia-i unică şi desăvârşită! În fond, gradul de alegere a fost redus aproape la zero; sporind setea de iubire s-au lărgit şi graniţele substituirii. Nu iubeşti persoana, ci fiinţa sexuală în genere şi poate că nici atât sexul, cât iubirea însăşi. Fenomenul se petrece ca şi în joc, unde jucăria are o foarte mică importanţă individuală; nu este nevoie decât de un minim necesar ca valoare de declanşare a funcţiei ludice. La fel ni se întâmplă şi cu funcţia erotică. Abia când totul se preface în cenuşă ne dăm seama că am fost victima unui miraj.

Psihologul pedant clasează cazul la capitolul individualizării progresive a afectelor şi la curs descrie studenţilor cum evoluează o stare afectivă. Începând ca o năzuinţă vagă şi fără obiect, tendinţa se localizează în faza ei cvasiinstinctivă asupra speţei, şi, îngustându-se apoi treptat – dar îmbogăţindu-şi conţinutul –, ajunge în conştiinţa umană şi evoluată la o fază selectivă superioară, spiritualizată, la sentimentul individualizat, fixat asupra unei persoane, intuită în ceea ce reprezintă ea în chip cu totul original şi inefabil. Dar astfel – în faza ultimă – nu se poate iubi decât o singură dată. Poate că problemele etice ale iubirii şi fidelităţii se vor rezolva de la sine atunci când iubirea îşi va căpăta suprastructura ei spirituală în conştiinţa omului de mâine. Dar până atunci vom avea încă multe victime ale iluziei. Conştiinţa erotică este încă puţin selectivă.

Un alt efect al confuziei din domeniul motivărilor rezultă din reflectarea eului într-o persoană străină. Afecţiunea pe care ne-o arată cineva ne impresionează întotdeauna plăcut. Adeseori iubim pentru că suntem – sau ne credem – iubiţi. Simpatia altuia ne impresionează,

* *Ethos*, 1-2, 1945, pp. 134-137.

gravitând în jurul eului nostru. Cultul ce ne învăluie ne dispune favorabil faţă de persoana îndrăgostită. Iubim în altul pe noi, ne închipuim că iubim pe altul şi încă pentru el. Persoana iubită nu-i decât un pretext de autoadoraţie.

Şi dacă se întâmplă ca noi să cădem pradă săgeţilor lui Eros din lipsa altor victime? Iubim, regăsindu-ne eul într-o conştiinţă străină, iar în această conştiinţă ne aflăm dintr-o pură întâmplare, din lipsă de concurenţă, ceea ce înseamnă că reprezentăm o valoare uşor înlocuibilă. O dublă amăgire: închipuindu-ne că iubim o anumită persoană, ne iubim pe noi; închipuindu-ne că ne iubim, în realitate iubim pe un *cineva*. În faţă ni se deschide al doilea miraj. Atenţie, căci oglinda în care ne privim ne înapoiază imaginea unui anonim, a unei fiinţe generice!

Acelaşi psiholog grav va reflecta asupra acestui caz, catalogându-l ca fenomen egocentrist sau egoist al unei conştiinţe neevoluate, infantile. Se va gândi, poate, cu această ocazie, la psihologia vanităţii şi, desigur, la sufletul feminin. Mrejele iubirii, întinse cuiva, reprezintă în genere un sistem de măguliri savant distribuite; o cursă în care cad uşor copiii, dar mai ales femeile. Poate că şi cochetăria femeii este o permanentă nevoie de a recepta, reflectată în conştiinţele altora, imaginea măgulitoare a eului propriu.

Se mai pot întâmpla şi alte ciudăţenii. Cineva ne poate aminti o persoană dragă, printr-un amănunt oarecare. Parfumul întrebuinţat de cineva ne poate reînvia un sentiment de altădată, predispus acum pentru o reîntrupare într-o altă formă. Treptat, apar pe scenă personajele trecutului, fără a ne da seama că este un trecut, că este o scenă şi că piesa este jucată de alţii. O recapitulare, un clişeu, în sclipirea iluzorie a noutăţii şi a schimbării. Dar dacă şi persoana iubită trăieşte acelaşi proces? În spatele amândurorora atunci, două personaje, ce nici nu se cunosc măcar, joacă o piesă de demult ... Iar cei ce se cred actori sunt în realitate simple marionete.

Unele animale marine al căror ritm cotidian este perfect sincronizat cu alternanţa mareelor, transplantate fiind într-un acvariu, îşi continuă modul lor de comportare în cadrul ritmului ce le fusese imprimat de către ambianţa marină. Existenţa lor se desfăşoară în bună parte pe planul reminiscenţelor; o viaţă oceanică într-un acvariu!

Ochiul iscoditor al analistului, rece şi savant, ne îndreaptă, cu această ocazie, spre reflexe condiţionate, memorie afectivă sau, poate, chiar spre capitolul paramneziilor. Noi l-am putea întreba, totuşi, pe savantul psiholog, dacă în preferinţele erotice ale vârstei venerabile pentru tineret nu cumva se întrevăd evocările afective ale trecutului, vârsta memoriilor şi a pelerinajelor pioase spre locurile sfinte? Nu cumva splendoarea celei din urmă văpăi a unui asfinţit de soare cuprinde ceva din prospeţimea şi puritatea aurorei, dar şi ceva din ascuţişul săgeţilor de foc ale astrului de miazăzi?

Dacă este posibilă o recapitulare într-o altă formă a unei iubiri trecute, tot aşa este posibilă o deplasare şi o proiectare a iubirii prezente, dar neizbutite, într-o altă fiinţă. Iubim pe cineva în dorul altcuiva. Aşa se explică şi apariţia unor sentimente afectuoase faţă de copii sau animale. Într-un gest de dezmierdare îndreptat asupra unei pisici întrezărim deviaţia unei unde de tandreţe ce urmărea iniţial o fiinţă umană. Sentimentul se poate uneori lepăda cu totul de balastul teluric, înălţându-se spre forme diafane. Toată pasiunea comprimată se desprinde atunci într-un elan de extaz religios sau estetic. E o sinucidere parţială, o jertfă a trupului. Psihologul o numeşte sublimare.

Dar orice formă ar lua obiectul iubirii: sexul, propriul nostru eu, fiinţa iubirii trecute sau substitutul iubirii neizbutite, în toate acelaşi dor ne mistuie, acelaşi miraj ne vrăjeşte. Dincolo de făptura concretă, privirea noastră urmăreşte fiinţa ideală şi inaccesibilă. Omul nu are în faţa idealului decât două soluţii: sau, pe măsură ce se apropie de el, îşi dă seama că este o amăgire sau, cu cât încearcă să se apropie, cu atât idealul se îndepărtează, distanţa rămânând aceeaşi.

Psihologul nu poate încheia schiţa fugară fără a risipi scepticismul acelora care cred că iubirea, în esenţa ei, nu-i decât o amăgire. Dar pentru aceasta să încercăm a răspunde mai întâi la o întrebare. Oare nu există nici o potrivire între forma concretă, imperfectă, a fiinţei iubite şi suprastructura ei ideală, construită de procesul nostru imaginativ de cristalizare? Mai precis: oare fiinţa iubită şi idealizată este o simplă ficţiune arbitrară?

Pentru a răspunde la această primă chestiune vom aminti un fenomen din domeniul perceptiv. Dacă ni se prezintă o figură bine structurată, dar cu o mică imperfecţiune, această figură noi *o vedem aşa cum ar trebui să fie*, ea corectându-se automat printr-o schemă ideală ce i se aplică. Figura pe care o vedem este, deci, o desăvârşire a figurii de faţă, *în sensul legilor structurale inerente acesteia*.

Tot aşa, în iubirile noastre, noi nu idealizăm la fel toate fiinţele, iar idealizarea nu este un act iluzoriu, ci este o prelungire, în sensul desăvârşirii structurale şi organice, a fiinţei iubite. *Noi iubim persoana, aşa cum ea ar trebui să fie, dacă ar fi pusă în condiţii ideale de dezvoltare*. În felul acesta, numai, iubirea ne dă o intuiţie a unei fiinţe *complete*. Decristalizarea şi deziluzia nu ne dezvăluie fiinţa adevărată, ci propria noastră insuficienţă, adică pierderea simţului de structură adevărată şi completă din care izvorăşte intuiţia estetică, singura *veridică*. Se înţelege cum procesul cristalizării se încadrează în legile frumosului şi ale adevărului. Elementul estetic, nelipsit în iubire, este adeseori şi un element veridic.

O asemenea interpretare – singura care poate sta, după părerea noastră, la baza unei metafizici inteligibile a iubirii – mai are şi alt înţeles. Imaginea noastră idealizată, din conştiinţa altuia, făcându-ne conştienţi despre ceea ce ar trebui să fim, aprinde în noi dorul propriei noastre desăvârşiri. Şi astfel, într-un elan de iubire, două fiinţe se înalţă spre cer, cerul formelor perfecte. Iată de ce iubirea posedă în natura ei justificarea *morală* a propriei sale existenţe.

Dar mirajul iubirii, mirajul care adeseori reprezintă o revelaţie a unei lumi ideale, este un ideal inaccesibil. De ce tindem mereu spre ideal şi nu-l putem niciodată atinge? Răspunsul trebuie căutat în însăşi legea de bază a afectivităţii. Orice năzuinţă poartă în ea germenele pieirii proprii. O tendinţă trăieşte prin distanţa faţă de o satisfacţie şi moare prin satisfacţie. De aceea se poate spune că orice năzuinţă vrea propria sa distrugere şi că atingerea unui ideal este în acelaşi timp şi stingerea lui. Dar un nou elan renaşte din cenuşa satisfacţiei anterioare. Aceste banalităţi însă le cunosc şi copiii!

Legea idealului, deci, este distanţarea şi continua năzuinţă – fata morgana.

ELOGIUL VIEŢII PROVINCIALE *

Avantajele vieţii provinciale ne răsar în minte de îndată ce ne gândim la funcţia reveriei. Citadinul dintr-un oraş „tentacular" modern, un locuitor al capitalei, este de compătimit din cauză că n-are timp să viseze, nu cunoaşte răgazul şi destinderea.

„Time is money" este deviza oraşului modern. Timp mort, standardizat, transformat într-un simplu vehicul al vieţii şi măsurat cu cronometrul. Constrângerea exterioară a multiplelor şi măruntelor ocupaţii te prinde şi devii, în vârtejul acestor interese, sclavul uzinei industriale, economice, intelectuale, administrative, o piesă dintr-o uriaşă maşină de producţie în serie, o rotiţă care – o dată montată – nu se mai poate elibera din angrenajul întregului decât prin uzarea completă.

Psihologul ştie – şi profanul intuieşte – că orice impresie, idee sau sentiment, are nevoie de o durată de gestaţie, de maturizare. Ideea este un mic organism cu o viaţă proprie ; sentimentul îşi are destinul său : toate au *drept la timp*. Soluţia ruptă din conştiinţă înainte de a se fi copt este un avorton, sentimentul ajuns la exteriorizare înainte de maturitate este un simulacru. „Nous ne pouvons avoir nul sentiment sans loisir : nos souffrances ont besoign de temps"... (Montaigne, *Essais*, II, 6). O prietenie, o dragoste, au nevoie de îngrijire, de o serie de măsuri de cultivare : ele au nevoie de timp în care să se dezvolte până în momentul unei depline conştiinţe de sine. Segmentarea, structurarea şi articularea unui organism psihic – în plină dezvoltare – este un proces ce nu poate fi grăbit şi nici oprit fără a i se primejdui existenţa. Dar pentru toate se cere timp ! Timp de care capitala duce o mare lipsă. Iată de ce prietenia şi dragostea – romantică, sentimentală – constituie o floră a provinciei.

O idee fecundă se amplifică în liniştea conştiinţei printr-un fenomen de *rezonanţă*. Pe linia undelor descrisă de o trăire se organizează o funcţie în plină dezvoltare. Dar pentru aceasta se cere *spaţiu* ! Spaţiu psihic, care este de natură provincială. Biata conştiinţă a capitalei este violentată, printr-un ritm care i se impune ; capacitatea ei de asimilare şi de execuţie este supusă unui regim ce întrece limitele normale ; ea nu se mai poate opune invaziei zgomotului din afară spre a face puţină orânduială înăuntru. Îngrămădirea peste măsură a impresiilor duce la dezordine şi relaxare structurală. În această înghesuire internă, ideile gem, iar sentimentele se ofilesc şi dispar înainte de vreme. Liniştea este alungată de civilizaţia oraşelor moderne. Capitala, cimitir al visurilor.

Un fenomen de natură spaţio-temporală ca viteza este procesul *distanţării*. Nu numai viaţa estetică, dar dezvoltarea conştiinţei în genere, nu sunt de conceput fără procesul distanţării. Contemplaţia estetică şi creaţia artistică implică fenomenul detaşării, al distanţării : conştiinţa de sine, orice stare de obiectivare, ca şi umorul – cea mai adecvată expresie a unei mari personalităţi – se efectuează în distanţă. Scindarea unei trăiri în obiect şi subiect presupune distanţă. Pe aripile visului, omul face prima încercare de a se desprinde din cleştele realităţii externe.

---

* *Ethos*, 3-4, 1945, pp. 287-289.

Se înţelege de ce găsim o justificare în elogierea vieţii de vis, de flanerie şi de lene aparentă. Nu ne plac oamenii agitaţi şi crispaţi, evităm pe cei care privesc ceasul cu anxietate, fiind veşnic grăbiţi. Aceştia îşi poartă vidul cu ei.

Se spune despre capitală că ar fi creierul naţiunii. Aşa este, dacă encefalul este un simplu organ de execuţie. Ideile mari, aş spune, germinează şi se dezvoltă în provincie, dar se consumă în capitală. O mare idee şi un sentiment generos se nasc în vis. Visul nu este numai o descărcare a unui potenţial energetic blocat, el este şi o primă întrupare a unui înţeles, primul pas spre realitate, primul contur al unei fiinţe, primul gest de creaţie al Naturii. Provincia, precursoarea capitalei ; iată o idee puţin bizară !

Caracterologia deosebeşte tipul superficial şi mobil de tipul profund şi încet. Având de asimilat multe, eşti silit să scurtezi procesul de fixare a unei impresii spre a lăsa loc alteia. Conştiinţa capitalei se structurează pe dominanta mobilităţii şi a întinderii, în detrimentul dimensiunii de adâncime. Capitala, pe de o parte, creează şi modelează un anumit tip, iar pe de altă parte, selectează tipul ce-i convine.

Spre a atenua puterea fulgerelor capitalei, trebuie să recunoaştem că se poate visa şi în oraşele mari, se poate trăi şi în capitală o viaţă provincială, în spaţiu şi în timp. De asemenea, trebuie să admitem că elogiul provinciei poate ascunde o justificare a psihasteniei, iar lauda vieţii tihnite ar rezulta din incapacitatea de a suporta o viaţă activă, disciplina muncii încordate, de înaltă tensiune. Deviza lui Rousseau, a întoarcerii la natură, a găsit mulţi adepţi, nu numai printre amatorii de a îmbrăţişa o nouă modă, dar mai cu seamă printre oamenii care aveau nevoie de o cură îndelungată a relaxării, a repausului. Nu această Provincie pasivă şi constituţional obosită o avem în vedere, ci una activă şi creatoare.

Poate că avutul interior al provincialului este cantitativ mai sărac, în schimb este mai unitar, mai legat, mai armonios, mai echilibrat, mai adânc, mai conturat şi mai personal.

BOALA LUI GUTENBERG*

Este de mirare că tratatele medicale nu menţionează măcar boala, a cărei importanţă, după părerea noastră, întrece pe aceea a multor epidemii ca holera sau ciuma şi a multor maladii sociale ca sifilisul şi tuberculoza. Pricina acestei omisiuni o vedem numai în faptul că n-are cine o semnala : ştiinţa bolilor este şi trebuie făcută de oameni sănătoşi. Bolnavul închide ochii asupra bolii lui, izgonind-o din conştiinţă, sau îi găseşte o valoare, printr-o operaţie logică de justificare afectivă. De bună seamă că cea mai mare parte din omenire este atinsă de boala pe care ne-am propus a o descrie. Şi nu este surprinzătoare tăcerea medicilor, deveniţi pacienţi ; ea rezultă din dificultatea de a *descrie* propria-ţi *boală a scrisului*. Majoritatea este lovită tocmai în resortul de care, în cazul acesta, trebuie să se servească.

Dar nu este vorba nici de agrafie, nici de vreo altă formă a afaziei. Să procedăm genetic. Boala legată de numele lui Gutenberg are caracter social şi, fiind contagioasă, s-ar putea crede că e microbiană. Cu toate străduinţele bacteriologilor, microbul n-a putut fi descoperit până astăzi. Probabil că ne aflăm în faţa unei *virus filtrant*.

Originea bolii este atât de îndepărtată în timp, încât istoria nu ne poate fixa momentul apariţiei virusului. El se va afla atunci când se va determina data invenţiei sacre a scrisului. Pare-se locul de naştere este Egiptul. Boala însă izbucneşte mult mai târziu, aproape de noi, abia la jumătatea secolului al XV-lea, ceea ce înseamnă că perioada de incubaţie se numără cu mileniile.

Ideea lui Johannes Gensfleisch (sau Gutenberg) din Mainz de a înlocui literele vechi şi fixe de lemn cu litere mobile metalice a avut rezultatul dorit : multiplicarea într-un număr sporit de exemplare a còpiilor de cărţi. Acesta este momentul când boala izbucneşte, luând repede forma unei epidemii şi ajungând în timpurile noastre la un grad de virulenţă cu totul primejdios.

Forţa de propagare, de contagiune a bolii, se datorează celui mai puternic din instinctele omeneşti : *instinctul nemuririi*. Năzuinţa de nemurire este cea mai intensă din aspiraţiile omeneşti, fiindcă de satisfacerea ei depinde soarta tuturor celorlalte instincte. A fi nemuritor înseamnă a fi tot atât de puternic, căci cea mai strălucită victorie a omului este biruirea timpului. A fi nemuritor înseamnă a înfrunta acţiunea dizolvantă şi distructivă a timpului. Mai înseamnă o perpetuare a celor mai preţioase bunuri omeneşti, ca iubirea, averea şi prestigiul.

Se înţelege de ce piticii de plumb ai lui Gutenberg exercită o putere fascinantă asupra omului. A scrie pentru o persoană înseamnă a ne limita puterea de persuasiune la unitatea unui om-putere. A ne adresa unei mii sau zecilor de mii de persoane înseamnă a ne spori de tot atâtea ori forţa de convingere şi a ne multiplica imaginea în tot atâtea conştiinţe omeneşti. A scrie pentru o zi este una, a desprinde şi a ne fixa verbul pentru vecie în semnele magice ale lui Gutenberg este mai mult decât a le fixa într-o stâncă sau a ne turna chipul în bronz ; înseamnă a ne apropia de Dumnezeu !

---

* *Ethos*, 3-4, 1945, pp. 278-285.

Nu este poate o simplă întâmplare faptul că primul născut al tipografiei este indulgenţa în alb, paşaportul religios prin care bietul suflet îşi poate asigura intrarea nestingherită în paradis.

Visul umanităţii începe să se întrupeze în tiparniţele lui Gutenberg. Dar materializarea acestui vis nu-l face pe Gutenberg nici mai bogat, nici mai fericit. În schimb, piticii lui de plumb pun stăpânire pe civilizaţie.

Boala începe cu senzaţia tulburătoare de ameţeală. Primul frison zguduitor se produce în clipa când ne vedem tipărit numele. Atunci ni se taie respiraţia la ideea că privirile a mii de oameni se îndreaptă asupra noastră. Voluptatea simţită este superioară satisfacţiei exhibiţioniste a actorului de pe scenă. Otrava acestei plăceri declanşează o pornire nestăpânită de a repeta şi spori cu orice chip doza. Conştiinţa de sine este cuprinsă de vertijuri din ce în ce mai dese şi mai puternice. Febra scrisului înstrăinează pe bolnav de la orice alte preocupări şi interese. Biata conştiinţă se simte ţintuită de ideea fixă a eternităţii şi toate rotiţele mecanismului intelectual încep a se învârti în goana peniţei lacome sau în ritmul precipitat al maşinii de scris. Fluviile de cerneală inundă, peniţa aleargă năucă, rotativele se învârtesc ameţitoare, bibliotecile gem de docte poveri, încordarea ajunge la paroxism. Setea de eternitate! Omul nostru este pierdut: victimă a cuvântului scris, asasinat de piticii lui Gutenberg, otrăvit de ideea nemuririi, spânzurat în neantul vanităţii.

Aceasta este forma *agitată* şi *febrilă* a bolii lui Gutenberg. Ea nu trebuie confundată cu o manifestare derivată şi degenerată a grafomaniei, care nu urmăreşte decât satisfacţie prin gest material al scrisului. Bolnavul nostru, atins în nucleul fiinţei sale psihice, arde de ambiţia de a fi citit, urmărit, comentat şi conservat în memoria umanităţii pentru eternitate. De aceea el scrie, convertind în tipar fiinţa sa spirituală şi perfecţionând mijloacele tehnice ale imprimării şi ale răspândirii cuvântului tipărit.

Se explică cum modestelor tiparniţe de la origine, înghesuite adesea în chilii călugăreşti, în liniştea evlavioasă a mănăstirilor şi departe de zgomotul şi frivolitatea lumească, le succedă imprimeriile zgomotoase de astăzi, crescute pe cartiere întregi, adăpostind nişte fiinţe uriaşe, dinozauri moderni, papirofagi, ce înghit zilnic tone de hârtie, expectorând-o apoi sub formă de „publicaţii". Dar toată această marfă prelucrată de organele de oţel ale monştrilor moderni se aruncă pe piaţa umană spre a fi mistuită de masele omeneşti. Aceasta presupune un apetit enorm, o voracitate greu de săturat.

Ne explicăm acum şi forma a doua a bolii lui Gutenberg, corelată cu cea dintâi, de *tiparofagie*. Dacă există biete fiinţe care, în setea lor nestinsă de nemurire, trăiesc într-o *continuă producţie*, alţii îşi petrec vremea într-o absorbantă şi copleşitoare muncă de *asimilaţie*.

Lăcomia de literă, patima lecturii la omul atins de virusul patogen, este favorizată de *utilitarismul* timpurilor de astăzi. Printre alte forme ale diferenţierii sociale, civilizaţia a introdus şi *nobleţea livrescă*. Pentru omul modern, cartea este apanajul nobleţei şi un *passe-partout* al succesului în societate. Se înţelege mirajul exercitat de diplomă asupra analfabetului şi noul curent de emulaţie printre şcolari. Asistăm adesea la spectacole morbide, la curse ameţitoare de *viteză bibliofagică*. Cartea devine instrument de ascensiune, dominaţie şi prestigiu. Deschiderea unui magazin bogat, asortat în cunoştinţe variate şi rare, devine idealul multor ştiutori de carte. Şcoala se transformă în centru de distribuţie a fabricatelor intelectuale livreşti, iar elevul într-un consumator conştiincios al acestora.

Cu această ocazie se mai produce şi fenomenul de economisire a forţei spirituale. Individul nu mai este silit să gândească pe cont propriu şi pe propria lui răspundere. Legea nouă este *legea asimilării cât mai rapide şi mai perfecte*.

Acesta este terenul pe care se grefează virusul patogen al civilizaţiei noastre, paralizând centrii cerebrali de iniţiativă şi de simţ critic, ajungând la anihilarea completă a oricărei judecăţi personale. În schimb se produce o hipertrofie a centrului de

depozitare şi evocare a materialelor adunate. Gravitatea bolii se poate aprecia prin numărul volumelor îngurgitate.

Toate credinţele bolnavului se concentrează în tipar, toată experienţa lui se limitează la carte, unica lui pasiune devine lectura. Idolul lui este rotativa şi hrana de toate zilele tiparul. Pasiunea de veşnicie, turnată în matriţele de plumb, se soarbe cu lăcomie din pagini tipărite. Se întâmplă, bineînţeles, să constatăm ambele forme ale bolii la aceeaşi persoană. Mulţi nu citesc decât scrisul lor, iar scrisul lor nu este savurat decât de ei.

Se poate deosebi încă o formă a bolii lui Gutenberg, mai rară şi mai greu de observat, din cauza caracterului ei pasiv, contemplativ şi mistic, *forma extatică*. În ea se poate depista o reminiscenţă a mentalităţii primitive, pentru care cuvântul participă la obiectul corespunzător, posedând puterea magică a evocării realităţii înseşi. Se înţelege de aici teama, respectul faţă de cuvânt şi atracţia hipnotică exercitată de acesta. Un biet simbol devenit Logos!

Nu trebuie să uităm că scrisul la origine aparţinea numai marilor preoţi, era o funcţie sacerdotală şi se păstra în cel mai desăvârşit secret. Arta scrierii era o taină şi dezvăluirea ei, un rit sacru de iniţiere. Poate că de aceea antichitatea era mai sănătoasă!

Secularizarea şi răspândirea scrisului însă n-a ridicat definitiv vălul ce acoperea misterul de altădată. Misticismul a luat o formă extatică modernă şi laică. Există persoane care, în faţa cărţii, sunt cuprinse de vertijuri, similare ameţelilor produse de abisuri sau înălţimi mari. Locul preotului de altădată îl ia autorul cărţii, tratatul înlocuieşte Evanghelia şi piticii de plumb se instaurează în locul naturii. Nu o dată am auzit mărturisiri: „Îmi place enorm, fiindcă nu înţeleg nimic! Şi cu cât înţeleg mai puţin, cu atât mă atrage mai mult!".

Aceasta este forma cea mai simpatică, prin *modestia* şi *seninătatea* ei, a maladiei tipografice. Veneraţie, devoţiune, adoraţie şi extaz cvasireligios! Să faci din lectură un oficiu religios şi din bibliotecă un templu, iată o metamorfoză vrednică de pana unui Ovidiu! Bolnavi incurabili dar fericiţi!

Epidemia a început să facă victime chiar de la început. Prima lovitură a fost dată miniaturiştilor harnici şi copiştilor zeloşi, prin concedierea acestora, munca lor fiind preluată de dinozaurii de oţel. Epidemia, luând proporţii, a dat naştere uzinelor de producţie pentru maşini de tipar şi de literă, minelor de extracţie a plumbului şi întregii industrii forestiere şi de hârtie. Tiparul devine xilofag. Pădurile încep să se rărească, pământul începe să chelească, căci „hârtia macină pădurile". Acest fenomen de despădurire produce efecte funeste asupra climei, iar clima asupra civilizaţiei. Catastrofa este iminentă şi se cer măsuri urgente şi energice!

Dar, pe lângă efectele enumerate şi în mare parte indirecte, cu privire la viaţa socială, se cade să pomenim şi de unele efecte directe, de ordin social. Boala lui Gutenberg ne pune şi multe probleme noi. Producţia tipografică sporeşte vertiginos, bibliotecile existente devin din zi în zi mai neîncăpătoare şi altele noi apar în ritm precipitat. Bibliotecarii devin în stat o profesiune dominantă şi în curând exclusivă. Viaţa omenirii se va împărţi în scurt timp între tipografie şi bibliotecă. Toate celelalte ramuri de producţie vor dispărea lovite de paralizie. Regele nostru planetar va fi „Maiestatea Sa, Regele hârtiei". Din sclav al maşinii – primejdia de odinioară a valului de industrialism – omul va deveni sclav al noului industrialism, al cărţii, va muri strivit de greutatea tomurilor, fie înghiţit de monştrii de oţel sau, în fine, otrăvit de piticii de plumb.

Acesta este pronosticul sumbru al bolii lui Gutenberg. Dar tabloul încă nu este complet. Ce devine învăţământul? Şcoala, încurajând boala, va stimula şi devorarea cărţilor. Copilul nu va mai interoga natura şi nu-şi va mai potrivi conduita după cerinţele naturii. Răspunsurile le va căuta numai în cărţi, iar sancţiunile numai în notele profesorilor. Nimeni nu se va mai gândi la bietul Galilei, care a încercat să-şi ridice capul de pe comentariile prăfuite ale lui Aristotel şi să caute adevărul prin scrutarea cerului; nimeni nu va mai îndrepta

luneta spre cer, decât cel mult pentru a găsi acolo confirmarea adevărurilor livreşti. Enigmele naturii pentru învăţaţii moderni se vor închide în artificiile negre cu sensuri încremenite, iar adâncurile albastre ale cerului vor rămâne pe veci tăcute. Sufletul Cerului şi Pământului vor zăcea claustrate pentru totdeauna în matriţele de plumb. Se va găsi oare un al doilea Galilei care să spargă crusta de plumb a cunoştinţei, aducând spre bieţii oameni, sufocaţi sub povara cărţii, curentul de aer sănătos al naturii?

Va fi greu, căci omul va fi pierdut sentimentul naturii şi încrederea în forţele minţii sale. Cugetul ce n-a trecut prin rotativă nu mai are preţ; fapta a cărei poruncă nu mai este scrisă este fără răsunet. Templul informaţiei şi al iniţiativei devine Biblioteca. Şi atunci: nu biblioteca este a omului ci omul este al bibliotecii!

Nu trebuie însă să uităm că cu greu se va mai putea face învăţământ. Prea multe cărţi, prea multe materii. Specialitatea dominantă va deveni bibliologia. În universităţi se vor crea catedre de bibliografie şi bibliologie. Vom avea specialişti în adunarea titlurilor de cărţi şi a numelor de autori, precum şi savanţi în ştiinţa aranjării şi catalogării de cărţi. În curând, se vor învăţa pe dinafară cataloagele şi se vor rezuma fişele. Altfel nu vom putea domina supraproducţia tipografică.

După ce am văzut originea, evoluţia, formele, efectele şi prognosticul bolii lui Gutenberg, este necesar să ne gândim şi la tratamentul acestei bizare şi moderne maladii.

În scopul de a limita producţia tipografică, ne-am putea gândi la măsura prohibiţiei aplicată la tipărirea de cărţi şi periodice. Fiecare autor să fie oprit a produce peste o anumită limită a numărului de pagini. Măsura ni se pare însă poliţienească şi, ca toate măsurile de acest fel, va da naştere la tot felul de infracţiuni, de exemplu: se vor tipări cărţi cu litere minuscule, se va inventa un sistem de comprimare a semnelor, se vor tipări cărţi clandestine etc. De aici contravenţii, procese, noi legi etc.

Întrucât criza de supraproducţie livrescă este în funcţie de criza de supraalimentaţie (sau supraconsumaţie), s-ar putea prohibi, până la o limită, consumul de cărţi. Dar şi această lege ar fi violată de un consum clandestin, de contrabandă şi de speculă.

S-ar putea încerca şi măsura analfabetismului. Prin desfiinţarea ştiutorilor de carte, am combate radical şi epidemia. Acest procedeu însă contrazice concepţiile noastre democratice, cu un program de răspândire şi gratuitate a învăţământului.

Ar fi de încercat ridicarea tarifelor în impozitul de cărţi străine. Măsura n-ar fi rea, dacă fiecare ţară n-ar fi bântuită de această gravă epidemie.

Un distins medic ne sugerează ideea că focarele epidemice ar putea fi încercuite şi cu timpul desfiinţate, prin procedeul sterilizării severe a tiparului şi prin punerea sub carantină a unui gen de publicaţii. Ne gândim la suprimarea totală a romanului poliţist şi a romanului foileton, concomitent cu sporirea tirajului operelor clasice. Măsura însă o socotim prea radicală şi susceptibilă de a da naştere la accidente mortale prin inaniţie şi anemie cerebrală. Nefiind partizani ai metodei şoc – astăzi la modă – adică a stârpirii bolii prin moartea pacientului, rămânem la procedeele clasice.

Dacă nu ne este frică de soluţii consecvente şi raţionale, am putea încerca reţeta kantiană, dar nu mintal, ci practic. Ce s-ar întâmpla dacă am grăbi procesul de generalizare a bolii, în aşa fel încât maladia să cuprindă întreaga lume? În cazul când boala ar lua forma febrilă şi agitată, neavând pentru cine scrie (căci toată lumea ar scrie numai, fără a avea timp să-şi citească măcar propriile opere), scriitorul s-ar opri în activitatea lui. Dar în ipoteza că umanitatea s-ar scinda în scriitori şi cititori, boala ar ajunge la un echilibru staţionar, la o fază *cronică* şi endemică. Aşa că soluţia kantiană propusă pentru morală este inacceptabilă în epidemiologie.

Nu ne rămâne decât să părăsim terapeutica simptomatică şi, în loc de a combate simptomele, să mergem la cauzele bolii. Gravitatea bolii fiind în funcţie de frenezia nemuririi, ne sugerează un sistem ce ni se pare cel mai civilizat, fiind lipsit de violenţă şi

mai suplu în aplicare. Aş propune ca toate publicaţiile să apară imprimate cu o literă care să dispară după un număr de ani, lăsând hârtia imaculată. Acest mijloc ar rezolva complicatele probleme industriale şi economice ale tiparului. În fiecare an ni s-ar elibera din biblioteci stocuri de material disponibil pentru o nouă întrebuinţare. În al doilea rând, setea de nemurire s-ar potoli din moment ce s-ar limita durata personalităţii noastre scriptice.

Introducând însă măsura egalităţii în drepturile de supravieţuire, am desfiinţa emulaţia şi, implicit, am coborî nivelul operelor. De aceea, ar fi bine ca durata cuvântului tipărit să fie gradată după valoarea lui. Şi anume: dreptul la o supravieţuire mai îndelungată să se acorde numai acelor opere a căror valoare se va dovedi, cu timpul, superioară; iar creaţiilor geniale să li se deschidă porţile largi ale eternităţii – permanenţa literei. Pe coperta acestora din urmă, se va imprima formula: „Bun de imprimat pentru Eternitate".

Ideea credem că este minunată, numai că ar putea da naştere la multe ambiţii şi la noi probleme complicate. Fiecare autor va râvni la supravieţuire nelimitată. Întrebarea este: cine va fi arbitrul nemuririi? Bineînţeles, nu contemporanii. Dar dacă, din cine ştie ce sentiment personal, subiectiv şi pătimaş, o comisie de arbitri va contesta dreptul de nemurire unui autor genial? Şi dacă ne gândim la situaţia şi mai tragică a unui nemuritor de a fi deposedat de această calitate divină printr-o imixtiune a dreptului terestru de epuraţie din partea vreunui tânăr muritor? Săgeţile pigmeilor încrucişându-se cu fulgerele zeilor!

Credem că problema – oricât de terestră ar părea – merită să fie luată în consideraţie şi dezbătură în mod serios de forul nemuritorilor.

Ca supliment terapeutic, s-ar putea încerca şi o cură de modestie, care ar tempera şi ea, în bună parte, febra scriitoricească şi zelul lectoricesc.

Numai urmând tratamentul indicat şi măsurile propuse, sperăm că civilizaţia va scăpa de primejdioasa epidemie. Dacă măsurile nu se vor lua în grabă şi în mod radical, întreaga noastră civilizaţie se va prăbuşi, îngropând sub dărâmăturile ei şi pe piticii lui Gutenberg ce ne-au deschis calea spre Câmpiile Elizee: pedeapsă pentru a fi smuls zeilor secretul nemuririi!

O ANALIZĂ SPECTRALĂ *

Dacă am încerca să supunem o idee – atât de generală încât să ne apară de o simplicitate maximă – ca ideea libertăţii, unui proces de analiză, asemenea procesului de descompunere a unei raze în trecerea ei printr-o prismă, vom obţine o bandă destul de bogată în idei componente.

Vom găsi mai întâi caracterul de *supraindividual* ce se aşază în centrul noţiunii de libertate, ca o culoare dominantă a evantaiului ei semantic. Într-adevăr, noţiunea de libertate individuală este absurdă dacă o înţelegem altfel decât subordonată intereselor sociale, de grup. Libertatea nu este numai o condiţie socială, dar şi o funcţie a societăţii. Spaţiul liber de mişcare al unui individ este în funcţie de aglomeraţia şi presiunea reciprocă a membrilor unui grup. Locuitorul unui bloc suferă mai multe restricţii în libertatea sa de locatar decât proprietarul unei colibe singuratice din mijlocul unei păduri sau al unei stepe.

De înţelesul libertăţii este legată în permanenţă grija de altul. Această grijă însă nu este nota de calitate şi generozitate, ci de echivalenţă, reciprocitate, toleranţă sau *dreptate.* Se înţelege prin aceasta din urmă înrudirea libertăţii cu ideea de *egalitate*. Noţiunea de dreptate accentuează şi mai bine aspectul supraindividual al libertăţii ; acest aspect nu este o rezultantă a relaţiilor interindividuale şi nici produs al unui drept natural, ci este un raport între parte şi întreg. Obişnuit, problema raportului dintre individ şi societate se pune greşit : într-o societate ideală, interesele individului *nu pot* veni în conflict cu interesele întregului, întrucât acestea din urmă nu au altă menire decât *armonizarea* intereselor individuale. Socialul nu-i decât *supra*individualul, adică supraegoistul ; esenţa lui constă în ceea ce apropie pe indivizi, iar nu în ceea ce-i desparte ; este o soluţie de realizare a intereselor individuale pe un plan superior. Ideea de libertate, deci, nu se poate realiza decât pe un plan de conştiinţă evoluată supraindividuală, socială, morală, a dreptăţii.

Echitatea este o formă a *obiectivităţii* şi a *imparţialităţii*. Iată de ce libertatea nu poate aparţine unei singure categorii sociale, ci are tendinţa de a se distribui *pe toată întinderea societăţii*. Obiectivitatea, ca şi dreptatea, implică luarea în consideraţie – în rezolvarea unei probleme sociale – *a întregului sistem social*.

Dar cum astăzi relaţiile sociale cuprind într-o reţea solidară aproape întreaga omenire, libertatea tinde a deveni o virtute democratică unică şi universală. Prin această situaţie, ea-şi câştigă rangul alături de categoriile clasice ale conştiinţei universale, de adevăr, bine şi frumos.

Această conştiinţă însă nu este ceva dat, ci se află în devenire ; în cazul acesta, se poate întâmpla ca libertatea unora să fie încălcată de libertatea altora ; ea se cere deci apărată. Se înţelege necesitatea aşezării libertăţii în cadrul legii, în lumina răspunderii şi a sancţiunii. Legea trebuie să fie o noţiune – limită a maximului de libertate posibilă, cea mai potrivită formulă, adecvată locului şi momentului.

Rezultă de aici că libertatea este un bun ce se realizează printr-un efort al personalităţii şi se cultivă prin educaţie. O conştiinţă – individuală sau de grup – incapabilă să se ridice

---

* *Ethos*, 3-4, 1945, pp. 285-287.

deasupra intereselor ei egoiste şi momentane, va fi o voinţă despotică, antiliberală. Aşa se explică faptul, paradoxal în aparenţă, că în numele acestei idei măreţe – şi cu cele mai pure intenţii – se pot comite cele mai teribile abuzuri şi cele mai grozave crime. E o dovadă de patimă sau de incapacitate. „Cei mai periculoşi duşmani ai libertăţii – spune cineva – nu sunt cei care o combat, ci cei care abuzează de dânsa." Dar aceasta mai înseamnă ceva: libertatea este o funcţie şi nu un efect al spiritualităţii. Ea este o condiţie şi un climat al spiritului. Numai în cadrul coordonatelor spirituale se poate vorbi de nivelul autonomiei, autodeterminării.

Este deci greşit s-o înţelegem ca un drept natural. Numai năzuinţele pot fi naturale, dar forma de libertate în care se realizează acestea aparţine spiritului. Înţelegerea pentru libertate este un produs de maturitate al progresului uman.

Înseamnă că despre această formă a binelui nu se poate spune că este sau nu este; orice societate beneficiază de mai multă sau mai puţină libertate, distribuită mai mult sau mai puţin egal, mai mult sau mai puţin drept. Libertatea este o noţiune *relativă*; conţinutul ei se precizează în funcţie de *momentul* istoric şi de *nivelul* societăţii. După cum toată lumea (sau cel puţin lumea conştientă) acceptă să fie înghesuită într-un vehicul public neîncăpător, tot astfel, în anumite vremuri, lumea acceptă – şi trebuie să accepte, fiindcă este drept – sacrificii oricât de penibile ar fi ele, în exerciţiul libertăţii. Rugat să se pronunţe asupra celei mai bune constituţii, Solon întreabă: „Pentru cine şi în care moment?".

Politica, înţeleasă ca o forţă socială regulatoare, are menirea numai să vegheze la o dreaptă distribuţie a libertăţii, la o echilibrare perfectă a intereselor individuale, sau de clasă, impunând în fiecare moment formula cea mai cuprinzătoare, cea mai dreaptă, ce se dovedeşte şi cea mai inteligentă. Economicul reprezintă *natura* necesităţilor, politico-juridicul vizează *forma*, modul şi limitele de satisfacţie ale acestora.

Iată deci cum se descompune în conştiinţa unui profan raza luminoasă a libertăţii. Libertatea ne apare ca o funcţie şi o condiţie fundamentală de existenţă individuală, ce se realizează şi se dezvoltă progresiv, pe un plan social şi spiritual de conştiinţă supraindividuală, adică pe linia obiectivităţii şi a dreptăţii universale, într-un cadru juridic şi într-o formă politică, socotite amândouă ca fiind cele mai potrivite cu o structură dată a societăţii.

Bineînţeles, din această definiţie pretenţioasă răsar numeroase semne de întrebare. Cea mai îngrijorătoare ni se pare: „Socotite de cine?". „Cine este menit să găsească cea mai fericită formulă a libertăţii pentru un moment dat?" Cu toate viciile democraţiei, tot prin ea vom obţine criteriul cel mai firesc al voinţei majorităţii exprimate liber. Prin majoritate vom afla sensul echilibrării mai juste a societăţii. Simplificând realităţile, am putea afirma că scopurile sunt dictate de mase, mijloacele se formulează şi se impun de către reprezentanţii maselor.

Este drept că de aici dăm de un aparent paradox: libertatea (o libertate relativă şi imperfectă, bineînţeles!) nu se poate realiza decât tot prin libertate. Dar dacă se neglijează această elementară condiţie a funcţiei de autocârmuire, riscăm spectacolul paradoxal al asasinării Libertăţii, însoţit de strigătul entuziast: „Trăiască Libertatea!".

FERMENTUL ÎNŢELEPCIUNII*

În pedagogie se vorbeşte destul de mult despre influenţa educativă a adultului asupra copilului, dar prea puţin despre puterea exercitată de copil asupra adultului. În fond, şi aici se comite greşeala frecventă de a se neglija aspectul dinamic al situaţiilor. Între copil şi educator se creează un raport dinamic de influenţă mutuală.

Unii biologi susţin că gestaţia întinereşte pe mama copilului. Am putea susţine acelaşi lucru pe planul psihologic. Copiii exercită o acţiune de întinerire asupra părinţilor. Identificându-se cu stările sufleteşti ale acestora, părinţii îşi reîmprospătează sufletul, recapitulându-şi viaţa în existenţa copiilor. La fel se întâmplă şi cu profesorii, educatori din vocaţie.

Reacţiile profesorului irascibil şi „acru" trebuie adesea interpretate ca pornind din conştiinţa îmbătrânirii lor precoce şi nemeritate : psihologia fetei bătrâne în contact cu exuberanţa tinereţii. Aceştia suferă în atmosfera tinerească şi le place să vadă pe copii cu sufletul bătrân ca şi al lor.

Dacă se vorbeşte despre îmbătrânirea prematură a femeii, din cauza sarcinilor repetate, aceasta se datorează dezechilibrului fiziologic în dinamismul energetic mamă – copil şi lipsei de îngrijire a mamei după naştere. La fel, neurastenizarea profesorului se poate pune pe seama lipsei de vocaţie a acestuia, adică a excesului în cheltuirea energiei psihice, din cauza lipsei de interes şi de aptitudini ; un adevăr banal : nu oricine este apt – biologic şi psihic – să fie părinte sau educator.

Mulţi părinţi recapitulează cu copiii lor toate gradele de învăţământ ; şi nu fără folos pentru ei, pentru că această revizuire este o nouă şi superioară înţelegere.

Mai important însă este faptul că, prin conduita lor, copiii pun părinţilor numeroase şi variate probleme. Cu această ocazie, părintele – şi educatorul în general – este silit să-şi revizuiască principiile. Copilul este un permanent ferment al mobilităţii şi al evoluţiei adultului. Numai o minte pasivă, opacă şi rigidă se mulţumeşte cu o simplă aplicare stereotipă a perceptelor curente. Un copil pentru adult nu este numai o continuă problemă pedagogică, dar şi una morală, socială sau culturală. Educaţie nu înseamnă numai formare şi transmitere, dar şi autoformare şi autorevizuire.

Conştiinţa de sine a adultului devine acaparată de un personaj complex şi important, într-o continuă evoluţie ; educatorul, o nouă faţetă a eului. Pe măsură ce creşte copilul, în adult se dezvoltă sistemele şi conduitele corelate şi ierarhic suprapuse, creându-se astfel între copil şi educator în orice moment un nou echilibru, al cărui ferment continuu este copilul. Adultul inteligent, trecut prin această şcoală, devine mai *înţelept*, adică mai îngăduitor, mai obiectiv, mai echilibrat.

Plăcerea de a te juca cu un copil nu implică identificarea cu acesta. Participarea adultului la exuberanţa tinereţii nu înseamnă numaidecât contagiune. Trăirea alături de copil nu constituie, pentru un adult inteligent, un simplu proces de recapitulare. Secretul raportului educativ între copil şi adult constă în diferenţierea netă a etajelor psihice, în

* *Ethos*, 3-4, 1945, pp. 289-290.

crearea, în conştiinţa adultului, a unui strat unde să se cuprindă, ca într-o matrice sau ambianţă nutritivă şi protectivă, personalitatea născândă a copilului. O dată cu copilul, creşte în noi şi înţelegerea pentru acesta ; conştiinţa infantilă stimulează o supraconştiinţă adultă. Dacă adolescenţa este a doua naştere, conştiinţa vocaţiei educative este o a treia. E un proces care merită să fie studiat mai în adâncime.

Ciclul educativ nu se închide decât pentru a se redeschide în faţa unor noi probleme şi a se încheia într-o nouă configuraţie.

Dacă ne gândim la raportul dintre generaţii şi la ceea ce datorează tinerii bătrânilor, nu trebuie să uităm că şi bătrânii datorează ceva tinerilor ; din contactul cu tinereţea apare înţelepciunea bătrânului.

PSIHOLOGIE ILUSTRATĂ *

Gândirea are nevoie uneori să se destindă în imagini, după cum un şir de imagini tinde a se comprima uneori într-o idee. Deşi funcţia literaturii nu este de a ne instrui şi nici rolul psihologiei de a ne crea viziuni estetice, literatura ne poate sugera multe adevăruri psihologice, iar ştiinţa sufletului se poate sprijini pe numeroase imagini literare. În sensul acesta putem vorbi despre o *literatură psihologică* sau despre o *psihologie în imagini*.

Oprindu-ne asupra unui singur exemplu, putem scrie sub unele capitole ale romanului lui Luigi Pirandello *Răposatul Matei Pascal*, formulele psihologice ale lui James sau Janet, cam în felul următor: „Sentimentele eroului faţă de eul său corporal", sau: „Încercarea eroului de a-şi crea o nouă personalitate temporală", iar deasupra paginii unde se descrie încercarea eroului de a cumpăra o biată javră de la un cerşetor, procurându-şi astfel un substitut de tovărăşie omenească: „În căutarea eului social" etc.

Dar tot aşa de bine am putea ilustra cu romanul lui Pirandello capitolul despre eu al lui James, care deosebeşte trei elemente ale eului: naţional, social şi spiritual. Ilustrarea ar rezida aproape în întreaga reproducere a romanului amintit. În rezumat, însă, introducând în povestire şi o serie de noţiuni abstracte lămuritoare şi lăsând la o parte specificul literar, adică esteticul, ea se poate prezenta în modul următor: Matei Pascal, un biet funcţionar la o bibliotecă parohială dintr-o localitate provincială, cicălit de o soacră, nu tocmai mulţumit nici de nevastă, împovărat de datorii, cu o înfăţişare nu din cele mai atrăgătoare, n-are motive să nutrească sentimente de mare mulţumire faţă de eul său *material* (corpul, aspectul vestimentar, casa, soacra, soţia, datoriile), şi nici faţă de eul *social* (neputinţa).

Întâmplarea face ca, în timpul lipsei sale mai îndelungate şi nemotivate de acasă, un cadavru pescuit dintr-un lac să fie recunoscut drept corpul lui Matei Pascal, aşa că persoana acestuia află din ziar cu vie emoţie despre propria sa sinucidere şi înmormântare. Vestea îl face pe Matei Pascal să se simtă pe de o parte diminuat în conştiinţa personalităţii sale (întrucât eul său social a dispărut), dar, pe de altă parte, mai mulţumit de noul eu (fără soacră şi fără datorii).

Norocul ruletei îl înzestrează pe eroul nostru cu o sumă considerabilă de bani şi asistăm *la naşterea conştientă a unui alt eu*. O nouă coafură, ochelarii, o altă îmbrăcăminte, un alt nume şi mai târziu o altă expresie (în urma operaţiei făcute la un ochi) contribuie la formarea altei personalităţi materiale. Această personalitate, însă, prea are caracterul de noutate, prea rezistă apropierii; lipseşte sentimentul de familiaritate.

Mai greu însă este de creat un alt eu social (reflecţia persoanei în conştiinţa socială) şi un eu spiritual (totalitatea stărilor şi a tendinţelor noastre psihice). Aici Adrian Meis (noul său nume) suferă, după cum ar suferi o pasăre în zborul ei într-o atmosferă rarefiată. Nu-i prieşte libertatea! Lipsa de relaţii sociale, lipsa de conştiinţe în care să se oglindească, de păreri pe care să se sprijine şi de o profesiune care să-l statornicească, toate îi fac viaţa aproape intolerabilă. Deşi liber şi aproape bogat, personajul începe să prefere vechea personalitate, fiindcă e vorba de un eu *familiar*, de un eu social *integrat în societate*. Eul

* *Ethos*, 2-3, 1944, pp. 303-305.

lui Adrian Meis este suspendat într-un *vid social*; de aceea se asfixiază şi suferă de un cumplit sentiment de solitudine. Nu-i rămâne decât să accepte toate riscurile reîntoarcerii la vechea lui viaţă şi, simulând o sinucidere a noului său eu, să se despartă cu bucurie de Adrian Meis, reîncarnându-se în personalitatea familiară a lui Matei Pascal.

Oarecare abatere faţă de comoda schemă a lui James, a celor trei euri, am avea-o în încercarea lui Meis de a-şi *crea un trecut*. Trecutul intră, fireşte, cu toată experienţa noastră, în patrimoniul eului spiritual, dar este mai potrivit – adăugându-i viitorul – să-l denumim, împreună cu Janet, *eu temporal*. Este admirabil descrisă încercarea noului eu de a-şi crea părinţi noi, bunic nou, o întreaga copilărie. Se simte, însă, cu toată bogăţia imaginaţiei eroului, că acest trecut are prea slabă aderenţă la psihicul personalităţii născânde.

Literatura psihologică poate avea astfel şi funcţia de a servi, prin imaginile sale celebre devenite simboluri, unele adevăruri ştiinţifice. Am avea atunci, pe lângă versiunea imaginii în noţiune şi retroversiunea corespunzătoare: noţiune – imagine.

SINUCIDERE*

Cineva s-a sinucis, lăsând dispoziţia ca imediat după moartea lui să fie incinerat fără nici o ceremonie şi fără nici o publicitate. Porunca tăcerii şi a uitării.

Această pornire distructivă se îndreaptă nu numai împotriva aspectului fizic, corporal, al eului, dar şi împotriva celorlalte aspecte ale personalităţii. Sub raportul *psihologic* putem fi de acord cu mitologia care face din somn fratele geamăn al morţii, întrucât somnul este o uitare voită a realităţii, o „reacţie de dezinteres", o evadare din realitate. Dacă somnul este „o sinucidere psihologică", temporară şi periodică, moartea este „somnul de veci".

Cu o situaţie, însă, nu ne putem împăca: cu ideea dispariţiei noastre sociale, cu fenomenul uitării. Chiar dacă ne-am împăca cu dispariţia oricărei urme de memorie individuală, numai uitarea socială echivalează cu moartea adevărată, definitivă. Înţelegem în felul acesta *sinuciderile sociale*. Blazatul, omul care a renunţat la eul său social, adică la orice ambiţie şi activitate pe tărâmul social, este un sinucigaş care-şi conservă mulţumirile biologice, iar din cele psihologice numai dreptul de a-şi plânge dispariţia, precum şi plăcerea amară de a condamna ingratitudinea societăţii. Gropar şi judecător totodată!

Cineva care doreşte ca, o dată cu transformarea sa în cenuşă, să prefacă în scrum toată memoria lui socială, aruncă implicit un protest împotriva destinului şi a nemuririi. Dar voinţa noastră cu greu poate exercita o înrâurire directă şi retroactivă asupra memoriei sociale.

Înţeleg totuşi dorinţa prietenului meu de a fi înmormântat cu pompă, cu discursuri, cu flori multe, cu panegirice în ziare, cu epitaf duios pe piatra funerară şi cu numeroase parastase mai târziu. Este o încercare a personalităţii de a se imprima pentru ultima dată în conştiinţa socială. Dar e totuna cu a imprima un sigiliu pe suprafaţa apei curgătoare. Este prea puţin însă pentru nemurire!

Persoanele care şi-au făurit eul social din reclamă înţeleg s-o folosească şi pentru nemurire. Numai că, pe lângă repetiţie, reclama mai trăieşte şi din noutate. Să cedăm, deci, locul altora. Şi apoi memoria socială ar fi altfel prea încărcată. Legea ei, ca şi o memorie individuală, este *uitarea*. Nu este cuminte nici să-i grăbim procesul, nici să luptăm împotriva ei.

---

* *Ethos*, 2-3, 1944, pg. 305.

ÎN LUMEA BRONZULUI *

Furtul este un omagiu adus valorii lucrului furat. Nu se fură decât lucrurile de preţ ; nu sunt păzite decât obiectele de valoare. Ceea ce înseamnă că un obiect este cu atât mai păzit cu cât este mai de preţ, iar riscurile furtului cresc proporţional cu valoarea obiectului. Şi viceversa : este suficient să pui un lucru sub pază ca să-i sporeşti forţa de atracţie.

Nu ne gândim numai la fapte obişnuite şi instinctive care, ajunse la o anumită intensitate, trec peste barierele ridicate de legi în calea satisfacţiei lor. Cele afirmate rămân valabile şi pentru trebuinţe de ordin spiritual. Se fură cărţi, tablouri, invenţii, idei ştiinţifice şi filosofice. Se ştie că Gioconda a fost răpită o dată din Luvru şi nu se ştie dacă nu va ispiti şi în viitor pe cineva s-o fure. De fapt este mai just să afirmăm că răpit a fost Leonardo da Vinci !

Se cere o precizare. Dacă mobilul furtului a fost nevoia irezistibilă de gustare estetică, Gioconda putea fi mândră de asemenea posesiune ; dacă însă infractorul s-a gândit la preţul pânzei celebre, nivelul mobilului se situa prea jos, iar Gioconda ca marfă nu avea de ce să fie mulţumită. Dacă în primul caz infracţiunea poate fi clasată în categoria egoismului sau a bolii *moral insanity*, în cazul al doilea avem în faţă clasa *aesthetical insanity*.

Cred că puţinii ieşeni în trecere prin grădina Copou (plimbările prin această grădină au pierdut din farmecul de altădată), au observat dispariţia a numeroase busturi de bronz. Rând pe rând au dispărut : Eminescu, Topârceanu, Creangă, Delavrancea, Mironescu, Costache Negruzzi…

Ne întrebăm dacă mobilul furtului a fost valoarea estetică sau cea mercantilă. Mai plastic vorbind ; nu se ştie dacă Eminescu a fost răpit ca valoare sculpturală şi este păzit de cineva ca monopol al plăcerii estetice sau este vândut cu kilogramul, ca un bolovan de bronz ? Dacă suntem imorali, ne consolăm cel puţin cu faptul că avem şi noi pasionaţii noştri ! Ne-ar plăcea să ştim apoi dacă furtul se datoreşte intensităţii pasiunii infractorului sau diminuării riscurilor, valoarea obiectului nemaiavând nici un preţ pentru societatea noastră… O simplă curiozitate…

Ne este teamă însă că marii noştri poeţi şi prozatori au fost pur şi simplu aruncaţi în cazan, topiţi şi transformaţi apoi în cine ştie ce obiecte de folosinţă casnică şi prozaică.

Statistica infracţiunilor şi a crimelor de tot felul serveşte ca excelent indicator al stării de sănătate a unei societăţi, după cum legile penale ne arată gradul de sensibilitate şi modul de funcţionare a instinctului de apărare a acelei societăţi. Codul nostru penal, însă, nu prevede nici o sancţiune, după cât ştim, pentru raptul unui poet. Nici manualele de psihiatrie nu ne spun nimic cu privire la bolile culturale.

Ideea de a fura un Eminescu indică o deficienţă, lipsa simţului cultural, căci bustul, pe lângă valoarea lui sculpturală – dacă o are – mai este simbolul unei valori poetice, prin participare mistică la natura originalului. A-l privi numai ca pe un bloc amorf de bronz este un semn de barbarie, de agnozie culturală. Asemenea act produce, într-o conştiinţă colectivă, un hiatus, un vid, prin care riscă să se scurgă energia noastră spirituală. Dacă

---

* *Ethos*, 1-2, 1946, pp. 142-143.

aceste hiatusuri nu se refac imediat, dacă breşele ivite nu se astupă automat, riscăm să ne prăbuşim în neant. Căci este dezolant că sensibilitatea noastră locală şi culturală n-a protestat, nu s-a apărat. Anestezie? Abulie? Ne lasă oare rece faptul că patriarhul junimist a fost prefăcut în nasturi sau Topârceanu în clanţe de uşi? Ascultaţi bine şi veţi recunoaşte, în vibraţiile sonore ale clopotelor, tânguirea melodioasă a lui Eminescu, dojana sfătoasă şi blândă a lui Creangă şi uneori protestul vijelios al lui Delavrancea. Şi este desigur o binecuvântare a Cerului să fii prefăcut în clopot şi sufletul să ţi se legene în lumea undelor sonore. O metamorfoză de invidiat!

Morala hitleristă a făcut din „duritate" o virtute. În lumina crepusculară a conştiinţei pitecantropice, din această virtute au răsărit crime abominabile. Şi-a încheiat oare haosul opera lui de devastare a spiritului?

Devastarea continuă în lumea bronzurilor, iar noi ne continuăm indiferenţi promenada. Se vede că ne-am obişnuit cu ruinele spirituale şi nu ne mai impresionează dispariţia valorilor din panteonul nostru cultural. Să nu ne pomenim într-o zi cu vistieria culturii noastre goală!

Dar poate că ne aflăm în faţa unei noi mentalităţi? Roadele războiului sunt bogate. A vedea într-un bust al lui Eminescu un bloc inert de bronz, a-l cântări pe Creangă cu kilogramul, a-l vinde, a-l topi şi a-l preface într-un candelabru, poate că înseamnă a privi lucrurile rece şi realist, liberi de prejudecăţi sentimentale. Doar totul se transformă…

FENOMENE DE OPTICĂ *

Psihologia filosofiei interpretează concepţiile asupra vieţii ca generalizări şi obiectivări ale experienţei individuale, temperamentale şi adesea organice. Omul mulţumit vede pretutindeni numai satisfacţie. Lumea, pentru acesta, este cea mai bună din toate lumile posibile. Pentru individul amărât şi necăjit, existenţa în genere este o încercare grea, iar viaţa nu merită să fie trăită. Anglia, pentru Clive, eroul romanului lui Knight, înseamnă „să-ţi rupi tălpile în zadarnica speranţă că unde mergi acuma vei găsi de lucru [...] înseamnă să ţi se fure tinereţea – cel mai frumos timp al vieţii". Aceeaşi Anglie pentru Prudence „e colţul cela din Hyde Park unde fiecare e liber să-şi exprime în public părerile despre orice chestiune [...] sunt zambilele albastre care primăvara ţes dumnezeeşti covoare în livezile înflorite [...] e ciocârlia care mâine în zori se va înălţa cântând în soare [...] E Shakespeare"…

Tot aşa în ceea ce priveşte atitudinea noastră socială sau politică. Optimism sau pesimism, în funcţie de numărul caloriilor introduse în organism ; flacăra temperamentală în raport cu combustibilul. Optica gastronomică a vieţii. Pe ecranul conştiinţei se proiectează un film ; oglindă simbolică a inconştientului. Subiectul se distrează luând propriile simboluri, deghizate şi dramatizate, cu adânci şi secrete semnificaţii subiective, drept întâmplări exterioare şi străine.

Se întâmplă ca revendicările sociale şi politice să pornească dintr-un sentiment de înaltă umanitate, convingere sinceră şi devotament public. Dar se mai întâmplă ca dezinteresarea, altruismul şi zelul politic să fie expresia unor resentimente individuale adânci şi refulate, a unor apetituri enorme şi inavuabile. În cazul acesta din urmă, întreaga ordine a lumii ne pare restabilită o dată cu satisfacerea dorinţelor noastre egoiste, concomitent cu înlăturarea complexului de inferioritate. Aici zace explicaţia pentru care un adversar de odinioară al unei structuri sociale şi politice se transformă subit în cel mai călduros apologet al acesteia, din clipa restabilirii echilibrului său politic, a satisfacerii arzătoarelor sale ambiţii. Din acel moment concepţia politică a beneficiarului devine radical şi temeinic optimistă. Filmul se colorează în roz.

Aceste tipuri versatile sunt prea aspru judecate când li se neagă corectitudinea, consecvenţa şi spiritul de jertfă. În dorinţa lor de a vedea perpetuată la infinit starea de mulţumire – identificată iluzoriu cu binele public – se cred capabili de orice sacrificii.

Un psiholog cuprinde aceste cazuri de exces de zel politic şi social, în capitolul psihopatologiei bunătăţii. Noi credem că s-ar putea crea o categorie aparte a psihopatologiei devotamentului politic.

Se înţelege de ce lumea privilegiată de la conducere, din statele burgheze, crede cu toată sinceritatea că cea mai bună formă de stat este cea burgheză. Această convingere, devenită oficială, se propagă şi se sugerează cetăţenilor, chiar celor mai dezmoşteniţi de soartă.

Într-un stat socialist şi democratic, unde egalitatea economică determină egalitatea de drepturi şi îndatoriri, se creează fatal şi o egalitate de concepţii despre lume în genere şi

* *Ethos*, 1-2, 1946, pp. 143-144.

despre structura politică şi socială în special. În această formă de stat nu există hazard în repartiţia bunurilor, de aceea nu există nici favorizaţi ai soartei, beneficiari ai regimului. Este deci normal ca toată lumea să fie la fel de mulţumită de forma politică restaurată. Optica social-politică este egal de trandafirie pentru toată lumea.

Reflectăm la ceea ce s-ar întâmpla dacă un stat ar fi condus de oameni siliţi să ducă o existenţă aspră şi ascetică, o viaţă de privaţiuni, în comparaţie cu traiul îmbelşugat al restului de cetăţeni. Ar fi logic să presupunem că aceşti demnitari, convinşi fiind că toată lumea este nenorocită, ar deveni adversari înverşunaţi ai regimului şi ar tinde – în numele „majorităţii" – la răsturnarea ordinii pe care ar fi datori s-o apere. Am asista la fenomenul paradoxal al revoluţiei încercată de un guvern împotriva regimului pe care-l reprezintă.

ÎN LUMEA LUI NARCIS *

Mitul este în general o transpunere pe plan imaginar şi simbolic a vieţii reale. Imaginaţia mitologică poate fi motivată uneori de nevoia de înţelegere şi explicaţie a realităţii, alteori de nevoia de evadare într-o altă lume, mai bună şi mai frumoasă ; ea mai poate servi, ca orice formă artistică, drept expresie şi descărcare a tendinţelor noastre profunde, a conflictelor noastre sufleteşti. În toate cazurile, ea este în legătură cu viaţa.

Să căutăm, în viaţa de toate zilele, pe Narcis, victima propriei sale adoraţii.

*

Narcisismul a fost introdus în psihologie o dată cu studiile asupra instinctului sexual.

Havelock Ellis descrie, sub denumirea de narcisism, cazurile acelor deviaţii sexuale, în care individul este îndrăgostit de propriul său corp. Freud vede în comportarea narcisistă o fază a evoluţiei instinctului sexual, fază anterioară a pubertăţii (stadiul normal heterosexual). Omul devine anormal atunci când nu este în stare să depăşească această fază a „incestului psihic cu sine însuşi".

*

Un psiholog critică opinia curentă cu privire la natura primitivă a egoismului. Se crede greşit că egoismul ar face parte din cele mai primare manifestări sufleteşti. Egoismul psihologic – spre deosebire de cel biologic – implică iubire de sine, preferarea constantă a persoanei proprii. Această preferinţă, însă, presupune o distinctă *conştiinţă de sine* ; dar mulţi dintre oameni n-au această conştiinţă de sine sau, dacă o posedă, ea este foarte fragilă. În acest caz, iubirea de sine poate fi considerată ca o formă destul de evoluată a personalităţii.

Atitudinea narcisistă, dacă o definim ca *interes* excesiv – şi uneori chiar exclusiv – faţă de persoana noastră, interes însoţit adesea de un sentiment, mai mult sau mai discret, de autoadoraţie, este o atitudine foarte răspândită şi ea poate servi chiar de criteriu diagnostic pentru aprecierea fazei de evoluţie a personalităţii.

Egalitatea vârstelor *cronologice* însă nu ne spune nimic despre vârstele *psihologice*. Persoanele de aceeaşi vârstă cronologică se pot distanţa unele de altele sub raportul psihic, unele întârziind în procesul îmbătrânirii, iar altele fiind mai grăbite să ajungă spre apusul vieţii.

Se întâmplă, însă, ca un ins să ajungă spre faza declinului fizic fără a mai trece prin maturitatea spirituală. El rămâne toată viaţa infantil, neevoluat, chiar dacă inteligenţa îi este normală. Putem trăi cu cineva simultan aceeaşi viaţă în aparenţă, depăşindu-l mult în orizont intelectual şi atitudine psihică. Deşi narcisismul este o fază a copilăriei, el poate rămâne la unii până la bătrâneţe, ultima fază a dezvoltării.

În unele cazuri, formele primitive sufleteşti persistă alături de cele evoluate, după cum, în viaţa statelor, elementele tradiţionale ale culturii, deşi perimate, dăinuiesc alături de

* *Perspective*, Iaşi, 1943.

instituţiile menite să le înlocuiască. Multe din deprinderile infantile îşi găsesc loc printre manifestări mature, dându-le acestora un văl de poezie şi de farmec nepreţuit. În personalităţile cele mai evoluate pot persista uneori note de narcisism, ecouri ale copilăriei îndepărtate.

Eul se prezintă sub formă dublă : corporală şi psihică. Putem dar deosebi, după obiect, un narcisism *fizic* şi altul *psihic*. Adeseori le întâlnim pe amândouă laolaltă. Narcisismul poate fi *instinctiv*, *sexual*, sau numai *spiritual* ; el mai poate fi *individual*, *introspectiv*, sau *social*.

*

Există multe persoane, mai ales în lumea feminină, care se privesc foarte des şi timp îndelungat în oglindă. Ceasuri întregi se examinează, se studiază ; timpul lor se scurge în preocupări „estetice" de înfrumuseţare a fiinţei lor fizice. Oglinda este prietena şi duşmana lor după împrejurări ; cosmeticele reprezintă rezerva lor inepuizabilă de sănătate, tinereţe şi frumos. Această grijă devine, prin excesul ei, maladivă ; unii psihiatri vorbesc despre „semnul oglinzii", găsind în această deprindere o oarecare semnificaţie patologică pentru simptomatologia demenţei precoce.

Şi n-ar fi de mirare să fie aşa. Demenţa precoce, sau schizofrenia, se caracterizează, între altele, prin izolarea bolnavului de lume, prin *autism*, adică o introversiune şi uneori o autocontemplare excesivă. Sclavul oglinzii, asemenea lui Narcis, uită de toată lumea dimprejur, contopindu-se cu propria sa imagine, dizolvându-se într-însa.

Tot ca o preocupare narcisistă am putea socoti şi mania, în aparenţă foarte nevinovată, de a se fotografia şi de a-şi multiplica imaginea în fel de fel de poze, unele mai frumoase decât altele. Fotografia rămâne să fixeze pentru timp îndelungat diferitele noastre înfăţişări. Ea poate exprima refuzul nostru de a îmbătrâni, dorinţa de a rămâne perpetuu tineri, ca portretul lui Dorian Gray.

*

Jung deosebeşte două mari tipuri psihologice : al introvertitului şi al extrovertitului. În polaritatea fenomenală eu – noneu, subiect – obiect, primul tip reprezintă orientarea spre eu, pe când al doilea este atras de lumea externă. Între aceste două extreme se găseşte tipul mediu, ambivert, cu egal interes pentru ambele lumi.

Kretschmer încearcă să lege aceste tipuri ale orientării psihologice de constituţia morfologică a omului ; între forma somatică şi tipul psihologic există, după el, o corelaţie strânsă.

Cercetările moderne aduc o inovaţie importantă în aceste consideraţii, arătând că tipurile morfologice variază cu vârsta. La copil, până la vârsta prepuberă şi cea puberă, predomină linia orizontală (tipul brevilin) ; la prepuberi şi puberi predomină linia verticală (tipul longilin) ; în tinereţe, corpul se apropie de tipul mediu, iar la maturitate domină din nou linia orizontală. Constituţia morfologică, deci, se modifică cu vârsta. Unii oameni de ştiinţă cred că evoluţia filogenetică a omului se face de la tipul orizontal (sau macrosplanchnic) spre cel vertical (sau microsplanchnic). Viitorul omului ar fi reprezentat de tipul cu masa corporală redusă, cu formele mai diferenţiate şi cu sistemul vieţii de relaţie mai dezvoltat faţă de cel al vieţii vegetative.

Aceste constatări se armonizează în linii generale cu observaţiile psihologice. Rămân, însă, de adus precizări în domeniul psihologic, deoarece introversiunea şi extroversiunea trebuie privite în chip evolutiv, în adâncime şi nu pe acelaşi plan.

În acest fel Narcis ar fi un tip introvertit, cu un corp zvelt, înalt şi subţire.

*

Elementul narcisiac se ascunde în multe iubiri, chiar în cele mai pasionale. Ceea ce iubim în alţii este uneori persoana noastră însăşi.

Se cunoaşte puterea „complimentului", a laudei. Complimentul, bine spus, este una din cele mai sigure arme de a cuceri o inimă. Cei mai mulţi nu iubesc decât persoanele de care sunt iubiţi; a fi iubit, pentru majoritate, este o condiţie *sine qua non* de a iubi. Ce reprezintă dragostea acestora? Ei iubesc mai mult eul lor reflectat în conştiinţa altuia, mai mult imaginea lor văzută în oglindă, decât oglinda însăşi. Şi verificarea nu este greu de făcut: e suficient ca oglinda să nu ne mai răspundă prin imaginea preferată de noi şi ea este părăsită, uitată pentru o altă oglindă, mai „fidelă", mai plăcută. Ceea ce ne place să auzim de la idolul nostru sunt laudele la adresa noastră şi adesea autoportretul social este „retuşat" în aşa fel încât să ne flateze. Ceea ce e fardul pentru înfăţişarea noastră fizică, e simulaţia şi disimulaţia – inconştientă sau conştientă – pentru personalitatea noastră morală. În iubire pozăm ca şi în faţa aparatului fotografic.

De aceea sufletul lui Narcis este pustiu şi rece: el nu va simţi niciodată căldura contactului cu un alt suflet; chemarea lui către altul se întoarce totdeauna spre el, sub forma propriului său *ecou*.

*

Din cele spuse ar putea rezulta că egocentrismul, vanitatea, într-un cuvânt narcisismul, ar reprezenta o hipertrofie a eului, o dezvoltare exagerată a personalităţii. În evoluţia normală a individului, adolescenţa este faza de refacere a conştiinţei de sine, de trezire a conştiinţei spirituale, a personalităţii morale şi psihologice. În faţa adolescentului apare o nouă realitate, o nouă lume, cea a eului. Adolescentul este atât de prins şi surprins de această lume, că o bună bucată de vreme atenţia lui este absorbită de această revelaţie. Meditaţia lui se interiorizează, examenul lui devine *introspectiv*. Şi introspecţia, interesul atât de adânc pentru eu, poate fi o atitudine narcisiacă.

Să nu uităm că mitul nu ni-l reprezintă pe Narcis ca bărbat, ci ca adolescent.

Cine a observat mai bine apariţia acestei primăveri a vieţii, ştie ce contrast oferă interesele adolescentului, în comparaţie cu ale copilului de odinioară. Ce schimbare în înfăţişarea lui fizică! Pieptănătura îngrijită, îmbrăcămintea totdeauna curată şi elegantă. Preocuparea estetică, îndreptată asupra fizicului, iese pe primul plan: buzunarele adolescentului conţin, pe lângă alte obiecte, în mod necesar, şi o oglindă.

Nu insistăm mult asupra intereselor în legătură cu persoana *morală* a adolescentului. Hipertrofia eului acestuia a făcut pe mulţi psihologi să vorbească despre o constituţie paranoidă inerentă adolescenţei, fază de exaltare, de beţie a eului. În căutarea spiritului de independenţă şi de originalitate, adolescentul atinge adesea ridicolul; timiditatea lui se deformează în stupiditate sau în curaj donchihotesc; susceptibilitatea şi mândria devin cu uşurinţă aroganţă; sensibilitatea acută degenerează în egoism sau în stări de efuziune sentimentală, dulceagă şi romanţioasă; toate aceste note sufleteşti – în majoritatea lor caricaturale – ce nu se pot menţine încă în limitele mediei normale, ne indică o afectivitate nouă şi încă instabilă, un plan nou de organizare, în căutare de echilibru.

Este explicabil spiritul de autoanaliză al adolescenţei. Personalitatea copilului adoptă părerile, emise asupra ei, de către mediul social, fără spirit critic. În revizuirea totală a valorilor, adolescentul revizuieşte pentru prima oară, în mod critic şi personal, valoarea propriului eu.

Este uşor de înţeles şi introversiunea atenţiei adolescentului. Orice conduită nouă, orice funcţie în dezvoltare, consumă, la început, din energie, în măsură mult mai mare, decât atunci când este deplin formată şi consolidată. Primii paşi ai eului sunt supravegheaţi cu atenţie, dirijaţi cu grijă, urmăriţi cu de-amănuntul. Energia noastră psihică este absorbită în întregime de această nouă formare ; introspecţia este expresia autosupravegherii continue a personalităţii născânde. Mai târziu, când personalitatea se dovedeşte formată şi sigură pe ea, individul nu se mai analizează atât, nu se mai preocupă de fiecare amănunt al personalităţii ; atenţia lui nu urmăreşte decât efectele *eului*, neglijând etapele prin care s-a ajuns la acele efecte. Sunt, însă, multe persoane care nu ajung la maturitatea eului.

Conduita observaţiei de sine este fructul adolescenţei, a descoperirii eului. Autoanaliza este boala endemică a adolescenţei şi ea duce pe mulţi spre jurnalul intim, care constituie purificarea psihică necesară, dezintoxicarea psihologică. Autoanaliza adolescentului, care merge uneori până la uitarea lumii din afară, până la autism, ne poate face să bănuim o schizofrenie.

Apariţia eului ne impune să luăm poziţie faţă de el ; această poziţie este în primul rând afectivă şi nu poate fi vorba la început atât de o introspecţie ştiinţifică şi obiectivă, cât de o *atitudine de apreciere*. În procesul de familiarizare cu noul nostru oaspete, încercăm fel de fel de sentimente şi facem felurite judecăţi apreciative ; uneori îl lăudăm, alteori îl detestăm ; uneori îi arătăm admiraţie, alteori dispreţ. Orice atitudine am avea faţă de el, noi îi simţim prezenţa continuă ; existenţa lui ne poate chiar obseda, mai ales când nu ştim ce atitudine să luăm faţă de actele lui ; nu-l putem expulza din sufletul nostru şi nici nu-l putem accepta totdeauna aşa cum este. Lupta cu eul poate lua forme dramatice de ambivalenţă afectivă şi înstrăinare de sine.

Iată că nu mai suntem în solitudine, ci suntem totdeauna în *doi*. Singurătatea, deci, este un mit şi putem afirma că prima licărire a conştiinţei omeneşti este o licărire socială : ne-am trezit în doi şi murim în doi. Atâta timp cât judecăm şi suntem conştienţi, nu putem scăpa de tovarăşul nostru ; el ne însoţeşte ca o umbră, fie că-l dorim, fie că-l detestăm. Iată o tovărăşie de nevoie, o societate ai cărei membri sunt indisolubil legaţi pe viaţă unul de altul, chiar dacă ajung cu vremea să se urască.

Analiza acestei tovărăşii singulare ne poate duce şi la alte constatări interesante. Dedublările pot lua şi alte forme, de exemplu : atunci când două persoane fizice se află într-un raport social, ele pot fi în realitate (sufletească) *patru*.

Într-adevăr, al doilea personaj al nostru, eul-obiect, are o aptitudine deosebită de a juca tot felul de roluri sociale ; aflându-ne în societate, noi acordăm personajului nostru social rolul adecvat împrejurării, în timp ce spectatorul aplaudă sau dezaprobă jocul actorului. Într-o convorbire în doi, personajele sociale simulează că sunt perfect de acord, în timp ce eurile lor individuale şi intime, spectatorii, îşi fac, pe ascuns, comentariile. Ascultăm povestirea interlocutorului nostru şi-l aprobăm, deşi nu credem nimic din spusele lui ; el, la rândul lui, se preface că este foarte mulţumit de aprobarea noastră, deşi ştie bine că n-am dat crezare vorbelor lui ; *doi indivizi reprezentând patru personaje*.

Consideraţiile de mai sus deschid perspective pedagogice interesante : cum să ne comportăm faţă de eul nostru pentru a-l forma cum se cuvine, a-l dirija şi stăpâni cum trebuie ? Cum putem preveni noi anumite capricii ale tovarăşului nostru, făcând din el un prieten docil, muncitor şi vrednic de tovărăşia noastră ?

În cazuri de disensiuni interioare, intervine psihoterapia, cu toată autoritatea ei, spre a introduce în interior pacea, echilibrul intern.

S-ar cuveni să nu ne simţim niciodată singuri în mica noastră societate şi să trăim în bune raporturi cu noi înşine.

Crizele din această fază de familiarizare cu sine sunt mult uşurate atunci când ambianţa socială este omogenă şi oferă judecăţi de valoare favorabile, ce pot fi acceptate cu uşurinţă. Odată pusă eticheta pe eu, spiritul se poate degaja de obsesia narcisiacă a introspecţiei.

*

Preocuparea pentru persoana noastră urmăreşte, în mare parte, scopul *de a plăcea altora*. Ajungem în felul acesta la o formă mai evoluată a narcisismului: *oglindirea în conştiinţa semenilor*.

Autocontemplarea în opinia publică are şi ea două forme: *fizică şi psihică*. Cea fizică, mai primitivă, când este dominată de interes sexual, devine *exhibiţionism*. În manifestările ei inocente, însă, ea poate constitui un „*complex spectacular*". Se spune despre Oscar Wilde că nu era străin de acest complex. *Portretul lui Dorian Gray* ar fi o demonstraţie literară a atitudinii narcisiace a autorului. Vocaţia de actor îşi are uneori cauza în nevoia de a fi văzut, admirat, contemplat.

Formele psihologice ale narcisismului sunt numeroase şi foarte interesante. Elementul comun tuturor este nevoia de a ne reflecta în opinia publică. Nevoia de publicitate, plăcerea de a da interviuri, de a apărea în public, de a publica „confesiuni" şi „memorii", de a scrie (cu gândul că vor fi cunoscute cândva) „jurnale intime" etc., toate exprimă adesea o structură narcisiacă. *Confesiunile* lui Rousseau, *Jurnalul intim* al lui Amiel, cel al lui Tolstoi, precum şi multe alte „jurnale" analoage, sunt manifestări sublimate ale tendinţei narcisiste.

Ceea ce numim egocentrism, vanitate, şi ceea ce psihiatrii înţeleg prin constituţie paranoidă sunt, cred, denumiri diferite ale uneia şi aceleiaşi structuri narcisiace; aceeaşi năzuinţă a omului de a se contempla, de a se crede centrul universului, de a se supraestima, de a se adora.

Vanitatea nu este o dovadă a unei personalităţi evoluate; pe lângă iubire narcisiacă, ea mai poate reprezenta şi o compensaţie a nesiguranţei şi a neîncrederii în sine. Despre voinţă vorbeşte cel mai mult omul lipsit de ea; obsedat de eu este individul fără personalitate stabilă. Vanitosul îşi caută sprijin în aprobarea socială; personalitatea lui este constituită din opinia socială. Această opinie îi oferă siguranţă şi stabilitate, dar ea este, în acelaşi timp, şi o închisoare a personalităţii sale; vanitosul este sclavul oglinzii sociale; toată viaţa el rămâne crispat în poza ce-i este impusă.

*

Majoritatea adolescenţilor sunt introvertiţi şi conduita narcisiacă este caracteristica lor. În această perioadă, contactul cu realitatea, fizică şi socială, este foarte slab şi se efectuează mai ales pe plan intern, mintal; ajustarea subiectului la nuanţele şi variaţiile lumii din afară este adesea inadecvată. Adolescentul introvertit este omul *principiilor* rigide, este filosoful care vede lumea „în mare" şi are oroare de compromis; fineţurile îi scapă. Deviza filosofică a tânărului Narcis se exprimă prin formula: „*lumea este reprezentarea mea*"; atitudinea lui epistemologică este *solipsismul*.

Dar singurătatea îl îngheaţă, perspectiva infinitului îl ameţeşte; singur în faţa universului, adolescentul nu poate rezista, îi trebuie un punct de sprijin; i-l oferă societatea. Narcisismul introspectiv se transformă într-un narcisism social. Narcis nu se mai mulţumeşte cu oglinda lui interioară şi atunci încearcă plăcerea de a se reflecta în oglinda conştiinţei sociale. Astfel se nasc sentimente noi, de vanitate şi de ambiţie, sentimente – se spune – ale maturităţii. De fapt, avem de a face tot cu un narcisism, mai complicat numai, prin raportul mai puţin direct între eu şi imaginea eului. Mulţi se opresc în această fază.

Din punct de vedere tipologic, aceste persoane, în aparenţă bine adaptate la viaţa socială, rămân totuşi introvertiţi. Deşi raporturile lor sociale par normale, deşi interesul lor pare deplasat în afară, preocuparea lor autistă este tot eul lor; contemplaţia lor de predilecţie rămâne mai departe propria lor imagine. Introversiunea lor depăşeşte cadrul individual, desfăşurându-se pe un plan social, al cărui centru însă rămâne tot eul.

Personalitatea, în evoluţia ei, mai ridică o treaptă, aceea a *obiectivării* eului. Cum se poate obiectiva subiectul? Cum se poate extraverti eul? Obiectivarea eului începe prin deplasarea şi intervertirea punctelor de vedere. Se creează mai întâi o distincţie conştientă dintre oglindă şi oglindit; oglinda începe să fie căutată şi apreciată. Preocuparea de altul, însă, devine mai întâi subordonată preocupării de sine: oglinda iubită în măsura în care serveşte pe cel oglindit.

Mai târziu căpătăm deprinderea de a ne privi *din punctul de vedere al altuia*; de la *egocentrism* se trece la *sociocentrism*.

Narcis evadează din închisoarea eului. Dar eliberarea lui Narcis încă nu este completă.

Rămâne ca eul să se depăşească pe sine, ca Narcis să se distrugă pe sine. Aceasta se face numai prin *idealizarea* vieţii prin crearea unei perspective spirituale în aspiraţiile personalităţii.

Ceea ce am iubit în noi până acum ne depărta de ceilalţi: persoana noastră fizică, interesele personale, biologice. Narcisismul biologic trebuie să dispară în personalitatea spirituală. Îndată ce vom descoperi lumea valorilor impersonale, domeniul idealurilor, şi *vom iubi această lume*, imaginea noastră va dobândi o altă semnificaţie. Autoportretul se va desface de cadrele contingente ale timpului şi spaţiului, tinzând spre o imagine *sub specie aeternitatis*. Ceea ce vom iubi în noi e ceea ce este etern în om.

Simultan se va opera o transformare şi în oglinda socială a eului: ea nu va mai reprezenta conştiinţele individuale şi trecătoare, ci *conştiinţa morală*, „conştiinţa în genere", un criteriu de apreciere extratemporal şi transsubiectiv.

În această ultimă fază, eul nu va mai însemna o fiinţă trecătoare, şi schimbătore în dorinţele ei, ci o persoană conştientă de sine ca de o *valoare* umană, care are de îndeplinit aici un *destin* al ei. „Altul" nu mai este un individ oarecare, ci un reprezentant al unei conştiinţe morale, al unei aprecieri valabile dincolo de individual, dincolo de „aici" şi de „acum".

Dar cu aceasta, Narcis moare.

POLITEŢEA, IMPERATIV MORAL *

Ce legătură există între politeţe şi morală? Iată o întrebare ce ar primi un răspuns negativ din partea cuiva care înţelege politeţea ca un artificiu, ca mască şi ipocrizie, codificată pentru a servi ca model de dresaj, de conduită superficială, rigidă şi mecanică.

Un asemenea răspuns îşi are explicaţia şi justificarea lui parţială. Să nu uităm că există şi o formă degenerată a manierelor şi relaţiilor sociale, formă satirizată în numeroase opere literare, dintre care citǎm *Preţioasele ridicole* a lui Molière şi *Coana Chiriţa* a lui Vasile Alecsandri. Suntem în faţa formei fără fond sau, după expresia unui scriitor, a „pronumelui fără nume".

Dar existenţa în trecut sau în prezent a unor asemenea forme nu ne poate face să uităm sensul adevărat al politeţii, să neglijăm existenţa unui fond adânc, a unor motivaţii superioare care explică rafinamentul conduitei morale a omului şi justifică valoarea funcţiei sociale a politeţii.

Politeţea nu este o apariţie de ieri sau alaltăieri. Ea s-a născut o dată cu cultura şi este un semn al acesteia, căci cultura include şi respectul pentru om. Tezaurul nostru popular de proverbe ne arată calea spre bună-cuviinţă, spre înţelegerea şi respectarea omului, iar *Povestea vorbei* a lui Anton Pann ne dezvăluie înţelegerea poporului privind purtările frumoase ale omului.

Dacă în trecut politeţea a fost privită mai ales ca apanajul şi semnul distinctiv al claselor dominante, al aşa-zisei „elite", cântată de trubadurii, truverii şi minnesängerii din secolele XII-XIV, apoi cultivată de saloane – mai ales franceze – ale secolului al XVIII-lea, politeţea devine apoi un bun al burgheziei, al oraşului (de unde originea de *polis* şi *civis*, cu sens de „cetate, oraş"). Legată fiind de valoarea omului, a persoanei, politeţea se democratizează o dată cu democratizarea vieţii politice şi sociale; în societate aparţine tuturor oamenilor muncii şi este o manifestare a valorii sociale şi culturale a omului.

Principiul fundamental în care se ancorează semnificaţia conduitei de politeţe este *ideea de alţii*, existenţa permanentă în conştiinţa noastră a reprezentării de alţii şi a *sentimentului de grijă faţă de alţii*. Acesta este fondul din care răsar forma şi variatele expresii materializate în acţiune, vorbă, intonaţie, atitudine şi gest. Formele bunei-cuviinţe diferă de la popor la popor, de la o epocă la alta, conţinutul rămânând *acelaşi*.

Funcţia, finalitatea politeţii rămâne şi ea aceeaşi: realizarea tot mai perfectă a armoniei, a echilibrului în raporturile interindividuale; grija de alţii contribuie la închegarea şi menţinerea societăţii umane; gândul îndreptat spre alţii netezeşte relaţiile, înlătură asperităţile, apropie şi deschide sufletele. Ideea şi grija de alţii serveşte de emolient necesar sensibilităţii, adesea rănită, a inimii. Transformată în deprindere, grija de alţii dizolvă egoismul omului şi, fără a provoca uitarea de sine, îl face să găsească echilibrul necesar între respectul pentru alţii şi demnitatea personală.

Înţelegerea funcţiei politeţii ne ajută la dezvăluirea *structurii* psihice şi morale a acesteia. Politeţea conţine elementul *demnităţii*, fiindcă respectul de sine este în funcţie de respectul de alţii. Buna-cuviinţă este şi o dovadă de tărie. În gestul de politeţe faţă de un om în vârstă, un bolnav, o femeie sau un copil, se manifestă un sentiment de *ocrotire*. Echilibrul

---

* *Metamorfozele lumii interioare*, 1976.

interuman nu este posibil fără *modestie, tact, sensibilitate, gradaţie* şi *măsură*. Există o zonă de trăire şi sensibilitate intimă a personalităţii, domeniu care se cere intuit, menajat şi respectat. De aici rezultă şi nota de *discreţie* inerentă politeţii. Nu trebuie să uităm că politeţea nu se poate efectua fără *autocontrol*, fără frânarea impulsurilor inferioare, ca invidia, lăcomia, susceptibilitatea, vanitatea şi altele. Trăsăturile unui act de politeţe se pot sintetiza în noţiunea de *umanism*.

În ceea ce priveşte *mecanismul* politeţii, menţionăm numai unul din resorturi, care ni se pare cel mai important, resort al „miracolului" produs de un gest de bună-cuviinţă. Politeţea nu operează sub imperiul exigenţei, al constrângerii şi sancţiunii externe, ea nu exprimă formula unui drept, a unei cereri, nu este dictatul unei autorităţi situate pe o treaptă superioară a ierarhiei sociale. Ea este o ofertă, o *dăruire*. *Această dăruire creează un îndemn de a răspunde la fel*. Iată „miracolul" prin care se obţine un zâmbet binevoitor, o acţiune ce nu porneşte din constrângerea externă, ci dintr-o pornire lăuntrică, răspuns al unei inimi la o bătaie de inimă.

Se înţelege de ce politeţea trebuie privită ca făcând parte din structura morală a personalităţii, ca expresie a culturii acesteia, meritând denumirea de „floare a umanităţii".

În colecţia **Psihologie aplicată** a apărut:

Vasile Pavelcu – *Elogiul prostiei. Psihologie aplicată la viaţa cotidiană*

În pregătire:

Adrian Neculau – *Memoria pierdută. Eseuri de psihosociologia mediocrităţii*

Bun de tipar : februarie 1999. Apărut : 1999
Editura Polirom, B-dul Copou, nr. 3 •
P.O. Box 266, 6600, Iaşi • Tel. & Fax (032) 214100 ; (032) 214111 ;
(032) 217440 (difuzare) ; E-mail : polirom@mail.dntis.ro
Bucureşti, B-dul I.C. Brătianu, nr. 6, et. 7 ;
Tel. : (01) 3138978 E-mail : polirom@dnt.ro

Tiparul executat la Polirom S.A. 6600 Iaşi
Calea Chişinăului, nr. 32
Tel. : (032) 230323 ; Fax : (032) 230485